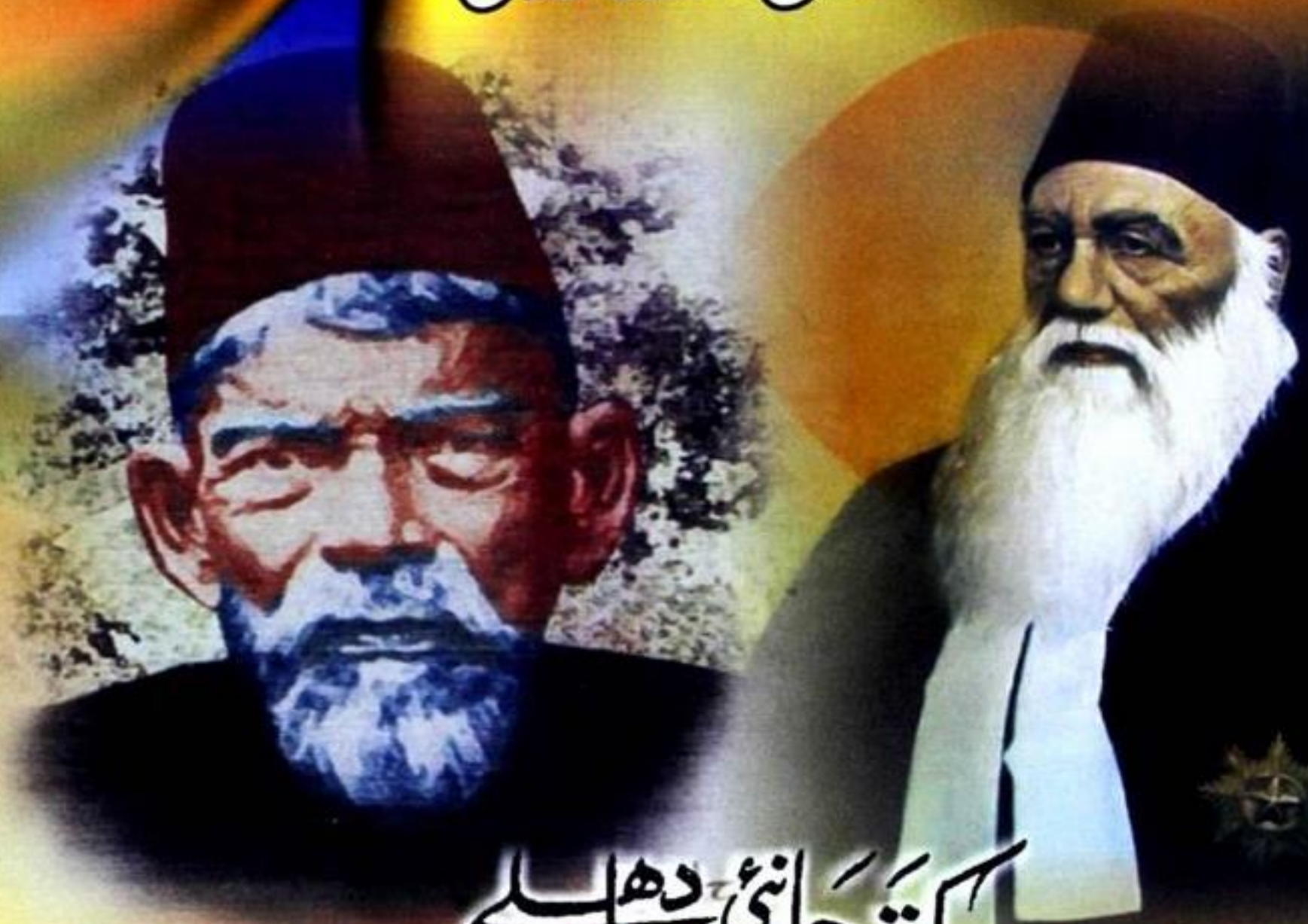
سر سید سے اکبر تک
شمیم حنفی
سہیل احمد فاروقی
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی
اشتراک
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی

سرسید سے اکبر تک

مرتبین
شمیم حنفی
سہیل احمد فاروقی

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی
اشتراک
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان دہلی

Sir Syed Se Akbar Tak
by
Shameem Hanfi, Sohail Ahmad Farooqi
Rs.72/-

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ـ 110025 ☎ 011-26987295

Email: monthlykitabnuma@gmail.com

شاخیں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی ـ 110006 ☎ 011-23260668

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی ـ 400003 ☎ 022-23774857

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ ـ 202002 ☎ 0571-2706142

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ـ 110025 ☎ 011-26987295

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ہیں

سنہ اشاعت: 2011   تعداد: 1100   قیمت: -/72 روپے

ISBN : 978-81-7587-532-9   سلسلۂ مطبوعات: 1438

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی ـ 110025

فون نمبر: 49539000   فیکس: 49539099

ای میل: urducouncil@gmil.com   ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: جے۔کے۔آفسیٹ پرنٹرز، بازار مٹیا محل، جامع مسجد ـ 110006

اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM TNPL Maplitho کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔

معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ 1922ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو زمانے کے سرد و گرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کلی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان و ادب کے معتبر و مستند مصنفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلبا کے لیے ''درسی کتب'' اور ''معیاری سیریز'' کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ تعطل پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پگھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہوتی جا رہی تھیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دلّی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائرکٹرس کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعّال ڈائرکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطّل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آئندہ بھی شاملِ حال رہے گا۔

خالد محمود

منیجنگ ڈائرکٹر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

ترتیب

پیش لفظ

ہماری اجتماعی تاریخ میں انیسویں صدی کا مطالعہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہ انقلاب آفریں تبدیلیوں کی صدی تھی۔ تاریخ، تہذیب، سیاست، معاشرت، علوم، فنون اور ادبیات، انسانی تجربے اور فکر و احساس کے ہر دائرے میں تخریب اور تعمیر کا سلسلہ ساتھ ساتھ چلتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ایک طرف مشرق و مغرب کی آویزش کا قصہ تھا، دوسری طرف امتزاج اور آمیزش کا۔ مسلمانوں میں سرسید اس صدی کے سب سے بااثر انسان تھے۔ تاریخ کے ارتقاء نے سرسید کی فکر کے محور تبدیل کیے تھے۔ سرسید نے اپنے دور اور بعد کے ادوار کی فکر کا رخ بدل کر رکھ دیا اور یہ سب کچھ بغیر کسی انتشار اور افرا تفری کے ہوا۔ ماضی اور حال جس وقار کے ساتھ سرسید کے افکار کی سطح پر ایک دوسرے سے ہم کنار ہوتے ہیں۔ وہ ایک غیر معمولی واقعے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسا نہ ہوتا تو اس دور کی بے مثال اور دیوزادوں کی سی وسعت خیال رکھنے والی تقریباً تمام بڑی شخصیتیں اس آمادگی کے ساتھ سرسید کے گرد یکجانہ ہوئی ہوتیں۔

سرسید، آزاد، حالی، نذیر احمد، شبلی اور اکبر کی شخصیتیں اقدار و افکار،

تہذیب و معاشرت سے وابستہ سوالوں کے ایک پورے سلسلے کی تعمیر کرتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک یگانہ روزگار تھا۔ ہر ایک کی شخصیت میں وہ گہرائی، کشادگی اور عظمت تھی جو نشاۃ ثانیہ کے انسانوں سے نسبت رکھتی ہے۔ یہ غیر معمولی طور پر حساس اور منصب آگاہ لوگ تھے، اپنے ماضی، حال اور استقبال، سب کے مطالبات سے یکساں طور پر باخبر۔ اور ان میں سے ہر شخص اپنے آپ میں ایک کائنات اصغر، ایک منفرد ہستی کی مثال تھا۔ ضروری نہ تھا کہ ان میں سے ہر ایک، ہر معاملے میں، ایک دوسری سے سو فیصد متفق الخیال رہا ہو۔ مگر ان کے اختلافات بھی اپنا الگ وقار رکھتے تھے اور اپنے مجموعی معاشرتی مقاصد کے معاملے میں یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ تھے۔

یہ عہد جسے جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے عہد سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اس کے مفروضوں اور معتقدات کی تشکیل کسی واہمے کی بنیاد پر ہوئی تھی یا حقیقت کی بنیاد پر؟ ایک نئی بیداری ہماری مجبوری تھی یا انتخاب؟ اور بیداری کا یہ سارا تماشا ہمارے اپنے روحانی مطالبات سے مناسبت رکھتا تھا یا نہیں؟ ایسے بہت سے سوال ہیں جو سرسید کے عہد کو آج بھی ہمارے لیے ایک نئی تفہیم اور تعبیر کا موضوع بناتے ہیں۔

یہ مضامین رسالہ جامعہ کے دو شماروں میں شائع ہوئے تھے اور کسی سوچے سمجھے مقصد یا منصوبے کے بغیر جمع کیے گئے تھے۔ ان میں ادب کے طلباء اور اساتذہ کے مضامین ایک ساتھ شامل ہیں۔ ان کے تجزیوں کی سطح اور نوعیت اسی لیے یکساں نہیں ہے۔ مگر ضرورت اس بات کی ہے کہ سرسید اور ان کے معاصرین اور ان کے مسائل اور متعلقات کو آج ہم ہر سطح پر سمجھنے کی کوشش کریں۔ آج ہماری زندگی اور ہمارا اجتماعی معاشرہ جس طرح کے سوالوں میں گھرا ہوا ہے، اس کے پیش نظر سرسید اور ان کے عہد کا مطالعہ ہمارے لیے ایک نئی معنویت کا سامان بھی رکھتا ہے۔ دور رس نتائج کے حامل تہذیبی اور معاشرتی معاملات سے شغف ہمارے

یہاں بہت عام نہیں ہے۔ اسی لیے نو عمر اور تازہ فکر اہل قلم میں جو لوگ کچھ کہنے کی اہلیت رکھتے ہیں ان کی باتیں ہمیں توجہ کے ساتھ سننی چاہییں۔ اس کتاب میں طلبہ کے مضامین کی شمولیت کا سب سے بڑا جواز یہی ہے۔

اس سلسلے میں ایک اور بات جو اہمیت رکھتی ہے اس کا تعلق ایک خطرناک میلان سے ہے۔ بے شک، ہر زمانہ اپنے مناسبات کے مطابق اپنی تاریخ لکھتا ہے۔ مگر ہمارے زمانے میں ایک میلان تاریخ نویسی کے نام پر تاریخ کو مسخ کرنے کا چل نکلا ہے۔ سرسید کی فکر اور سرسید سے اکبر تک، اس عہد کی تمام برگزیدہ شخصیتوں کی فکر کے بارے میں ایک غلط نظری بھی ان دنوں عام ہے، بالخصوص سرسید کے معاشرتی اور اجتماعی تصورات کو بگاڑ کر پیش کرنے کی تو ایک روش سی چل نکلی ہے۔ اس میلان کو سنبھالنا اور روکنا ضروری ہے۔ جب تک کہ ہم قطعاً غیر جزباتی ہو کر اپنے ماضی کا احاطہ کرنے کی صلاحیت اپنے آپ میں پیدا نہیں کرتے، ہم اپنے حال اور مستقبل کے سوالوں کا جواب دینے کے اہل بھی نہیں ہو سکیں گے۔

اس کتاب کو زیادہ باوزن بنانے کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ سرسید سے اکبر تک تمام مختلف شخصیات سے متعلق مطبوعہ مضامین کا ایک انتخاب بھی ہم اس کتاب میں شامل کر دیتے۔ مگر یہ ایک طرح کی تکرار ہوتی۔ شبلی سے متعلق ایک غیر مطبوعہ مضمون کو چھوڑ کر باقی تمام مضامین رسالہ جامعہ سے جوں کے توں لیے گئے ہیں۔ مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں کی خواہش تھی کہ یوم سرسید (اکتوبر ۱۹۹۵ء) کے موقع پر یہ کتاب سامنے آجائے۔ سو ہم نے بھی مزید تلاش کا ذمہ اٹھائے بغیر، جو مواد موجود تھا اس پر قناعت کی ہے۔

شمیم حنفی
سہیل احمد فاروقی

سرسید اور حالی

لاقومیت سے ایک قوم کی طرف

پروفیسر مشیرالحق
ترجمہ : اختر الواسع

سید احمد ۱۸۵۷ء کے غدر کے عینی شاہد تھے اور انھیں اس سے بڑا صدمہ پہنچا تھا۔ وہ غدر کے پورے عرصے میں برطانیہ کے ساتھ تھے۔ غدر کے اختتام پر انھیں برطانوی سرکار سے ایک اعزازی 'خلعت' عطا ہوا اور تاحیات پنشن بھی۔ مگر وہ اندھے انتقام کی برطانوی پالیسی کے باعث اس قدر برگشتہ ہوئے کہ بقیہ زندگی گذارنے کے لیے ترک وطن کرکے مصر میں جا رہنے پر آمادہ ہو گئے۔ تاہم انھوں نے ہندستان میں رہنا ہی طے کیا کیوں کہ انھوں نے قوم (اپنے لوگوں) کو چھوڑ کر، جب کہ ان کا وجود ہی خطرے میں تھا، راہ فرار اختیار کرنے کو بزدلی کا کام سمجھا۔

وہ قوم کون سی تھی جس کی خاطر سید احمد نے ہندستان میں قیام کا فیصلہ کیا؟ یہ قوم کی خاطر تھا یا اپنی ملت کی خاطر؟ آج کچھ لوگ سمجھتے ہیں کہ "اپنی قوم" سے سید احمد کی مراد مسلم قوم تھی۔ نتیجتاً بہت سے ہندستانی اور پاکستانی سمجھتے ہیں کہ سید احمد پہلے شخص ہیں جنھوں نے ہندستان میں 'مسلم قوم' کے تصور کو سب سے پہلے پیش کیا۔ اس غلط فہمی کا نتیجہ بہت سے ہم عصر مصنفین کی تصانیف میں دیکھنے میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر سید احمد کے اپنی قوم کی خاطر ہندستان میں رہنے کے

متذکرہ بالا فیصلے کو ایک ہم عصر اہل قلم نے اس طرح بیان کیا ہے :

> "انتہائی مایوسی کے عالم میں انھوں نے ہجرت کر کے مصر چلے جانے کا فیصلہ کیا۔ لیکن "اپنی قوم" کو اس مایوسی کی حالت میں بے یار و مددگار چھوڑنا انھیں ایک بزدلانہ حرکت محسوس ہوئی۔

یہاں کلیدی لفظ قوم ہے، جب تک کہ ہمیں اس لفظ کے صحیح معنی اور استعمال معلوم نہ ہو، ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ کیا سید احمد ہی وہ شخص ہیں جنھوں نے مسلم قوم کا تصور پیش کیا تھا۔

اردو لفظ قوم اکثر انگریزی میں ترجمہ کرتے وقت نیشن کا ہم معنی قرار پاتا ہے۔ لیکن قوم ان سارے معانی پر حاوی نہیں ہے جن میں لفظ نیشن انگریزی زبان میں مستعمل ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ اردو زبان میں انگریزی کے لفظ نیشن کا ہم معنی کوئی لفظ ہے ہی نہیں۔ لفظ قوم جو نیشن کے مفہوم میں بولا جاتا ہے، اس کے معنی (۱) ایک مذہبی گروہ جیسے مسلم قوم' یا ہندو قوم' (۲) ایک پیشہ ور قوم جیسے جلاہوں کی قوم' لوہاروں کی قوم اور (۳) ایک ذات جیسے برہمنوں کی قوم' کے بھی ہوتے ہیں۔ قوم کا صحیح مفہوم سیاق و سباق سے متعین ہو پاتا ہے۔ سید احمد سے پہلے یہ لفظ قوم' سوائے نیشن کے مفہوم کے' ان سب معانی میں استعمال ہوتا تھا۔ کیوں کہ اس وقت تک ہندستان میں لفظ نیشن کا وہ مفہوم جو آج سمجھا جاتا ہے واضح ہو کر سامنے نہیں آسکا تھا۔ سید احمد نے اس لفظ کو وسیع تر مفہوم دیا اور اسے عموی طور پر ایک مذہبی گروہ کے مفہوم میں استعمال کیا اور کبھی کبھی اس لفظ کے انگریزی مفہوم میں، خاص طور پر لفظ وطن کے ساتھ ملا کر۔ ان مواقع پر سید احمد کی تحریروں میں لفظ قوم کا مفہوم ہوتا' ہندستانی قوم بلا لحاظ مذہبی و ثقافتی و معاشرتی اختلافات کے جو اس ملک کے لوگوں میں پائے جاتے ہیں۔ اس نقطے کی وضاحت کے لیے ہم سید احمد کی تقریروں اور تحریروں سے کئی اقتباسات درج کر رہے ہیں۔

۱۸۸۴ء میں سید احمد اس مدرستہ العلوم کے لیے چندہ جمع کرنے (جو اب علی

گڑھ مسلم یونیورسٹی کے نام سے موسوم ہے) پنجاب گئے۔ اس دورے میں ایک عوامی جلسے کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا :

"اے دوستو! مگر قوم کا لفظ ایک ایسا لفظ ہے جس کے معنوں پر کسی قدر غور کرنا لازم ہے۔ زمانۂ دراز سے، جس کی ابتدا تاریخی زمانے سے بھی بالا تر ہے، قوموں کا شمار کسی بزرگ کی نسل میں ہونے یا کسی ملک کے باشندہ ہونے سے ہوتا تھا۔ محمد رسولؐ نے (بابی انت و امی یا رسول اللہ) اس تفرقہ قومی کو، جو صرف دنیاوی اعتبار سے تھا، مٹا دیا اور ایک روحانی رشتہ قومی قائم کیا۔"

اس مفہوم کے مطابق نہ صرف ہندستان کے مسلمان بلکہ ساری دنیا کے مسلمان ایک قوم ہیں۔ لیکن سید احمد کو مسلمانوں کے درمیان اختلافات کا علم تھا، اپنے فرقہ جاتی اختلافات کی بنا پر ہندستان کے مسلمانوں کو بھی ایک قوم نہیں کہا جاسکتا۔ سید احمد ان کو متحد دیکھنے کے خواہش مند تھے مگر اتحاد کا مفہوم ان کے ذہن میں یہ ہرگز نہ تھا کہ ہر ایک کے لیے لازم ہو کہ وہ ایک ہی مشترک عقیدہ اختیار کرے اور اپنے عقیدے کو ترک کردے۔ ان کے نزدیک "یہ امر تو قانون قدرت" کے خلاف ہوگا۔ ایسا کبھی نہیں ہوا اور آئندہ بھی ایسا کبھی نہیں ہوگا۔ باہم کسی نہ کسی شکل میں اتحاد ضرور پیدا کرنا تھا۔ سید احمد نے تجویز کیا کہ اس معاملے پر معقولیت کے نقطہ نظر سے غور کرنا ہوگا۔ انھوں نے کہا تھا :

"انسان جب اپنی ہستی پر نظر کرے گا تو اسے دو حصے میں پاوے گا : ایک حصہ خدا کا اور ایک حصہ اپنے ابنائے جنس کا۔ انسان کا دل اور اس کا اعتقاد یا مختصر طور سے یوں کہو کہ اس کا مذہب خدا کا حصہ ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ اس کے عقائد کی جو کچھ بھلائی یا برائی ہو اس کا معاملہ اس کے خدا کے ساتھ ہے۔ نہ بھائی اس میں شریک ہے، نہ بیٹا، نہ دوست، نہ آشنا، نہ قوم۔ پس ہم کو اس بات سے، جس کا اثر ہر ایک کی ذات تک محدود

ہے اور ہم کو اس سے کچھ تعلق نہیں، کچھ تعلق رکھنا نہیں چاہیے۔ ہم کو
کسی شخص سے اس خیال پر کہ وہ شیعہ ہے یا سنی، وہابی ہے یا بدعتی، لامذہب
ہے یا مقلد، یا نیچری یا اس سے بھی کسی بدتر لقب کے ساتھ ملقب ہے جب
کہ وہ خدا اور خدا کے رسولؐ کو برحق جانتا ہے، کسی قسم کی عداوت و
مخالفت نہیں رکھنی چاہیے مگر ہم کو یہ بات بھی نہیں بھولنی چاہیے کہ
(ہندستان میں) ان روحانی بھائیوں کے سوا اور بھی ہمارے وطنی بھائی ہیں۔
گو وہ ہمارے ساتھ اس کلمے میں، جس نے ہمیں مختلف قوموں اور مختلف
فرقوں کو ایک قوم اور آپس میں روحانی بھائی بنایا ہے، شریک نہیں ہیں مگر
بہت سے تمدنی امور ہیں جن میں ہم اور وہ مثل بھائیوں کے شریک ہیں
... خدا کا حصہ خدا کے لیے چھوڑو اور جو حصہ ان میں ابنائے جنس کا ہے اس
سے غرض رکھو.... دونوں قوموں کو ترقی کرنے کا یہی راستہ ہے۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ سید احمد نے لفظ قوم کو ایک مذہبی گروہ کے مفہوم میں استعمال کیا۔ لیکن انھوں نے اس لفظ کو کسی مذہبی گروہ کے اندر ایک چھوٹے سے تہذیبی گروہ کے لیے بھی استعمال کیا ہے۔ ۱۸۸۴ء میں انڈین ایسوسی ایشن لاہور کی طرف سے پیش کردہ ایک ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے سید احمد نے (ہند) بنگالیوں کے سیاسی شعور کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا :

"میں اقرار کرتا ہوں کہ ہمارے ملک میں صرف بنگالی ہی ایسی قوم ہیں جن پر
ہم واجبی (بجا) طور پر فخر کر سکتے ہیں اور یہ صرف انھی کی بدولت ہے کہ علم
اور آزادی اور حب الوطنی کو ہمارے ملک میں ترقی ہوتی ہے۔ میں صحیح طور
پر کہہ سکتا ہوں کہ وہ بالیقین ہندستان کی تمام قوموں کے سرتاج ہیں۔"

ان مثالوں سے سید احمد کا لفظ "قوم" کا استعمال واضح ہو گیا جو بیشتر مذہبی یا تہذیبی گروہ کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اب ہم دیکھیں گے کہ یہی لفظ نیشن کے وسیع تر مفہوم میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اپنی ایک تقریر میں انھوں نے کہا تھا :

(قرنوں سے لفظ) قوم کا اطلاق ایک ملک کے رہنے والوں پر ہوتا ہے۔ افغانستان کے مختلف لوگ ایک قوم کہے جاتے ہیں۔ ایران کے مختلف لوگ ایرانی کہلاتے ہیں۔ یورپین مختلف خیالات اور مختلف مذاہب کے ہیں مگر سب ایک قوم میں شمار ہوتے ہیں.... غرض کہ قدیم سے قوم کا لفظ ملک کے باشندوں پر بولا جاتا ہے... اے ہندو اور مسلمانو! کیا تم ہندستان کے سوا اور ملک کے رہنے والے ہو؟ کیا اسی زمین پر تم دونوں نہیں بستے؟ کیا اسی زمین میں تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اسی زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاتے؟ اسی پر مرتے ہو اور اسی پر جیتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے ورنہ ہندو، مسلمان اور عیسائی بھی، جو اسی ملک میں رہتے ہیں، اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔ جب یہ سب گروہ ایک قوم کہے جاتے ہیں تو ان سب کو ملکی فائدے میں، جو ان سب کا ملک کہلاتا ہے، ایک ہونا چاہیے۔

ایک دوسرے موقع پر جب وہ ایک ہندو مذہبی تنظیم آریہ سماج کی طرف سے ظاہر کلمات ستایش کا جواب دے رہے تھے، انھوں نے کہا تھا :

"ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص ہندستان کا رہنے والا اپنے تیئں ہندو کہہ سکتا ہے۔ پس مجھے نہایت افسوس ہے کہ آپ مجھ کو، باوجود اس کے کہ میں ہندستان کا رہنے والا ہوں، ہندو نہیں سمجھتے.... غیر ملک والے ہم سب کو خواہ ہم مسلمان ہوں خواہ ہندو (مجھے معاف کیجیے کہ میں بھی لفظ ہندو کو اس خاص معنی میں استعمال کرتا ہوں) ایک لفظ ہندستانی سے نامزد کرتے ہیں۔"

سید احمد نے انگریزی لفظ نیشن بھی اپنی اردو تحریروں میں استعمال کیا ہے اور ان مقامات پر شبہہ نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی مراد ایک سیاسی وجود سے تھی جو ایک جغرافیائی خطے میں آباد ہو بلا لحاظ اس کے کہ اس کے مختلف گروہوں میں مذہبی، لسانی اور تہذیبی پس منظر کے معاملے میں اختلافات پائے جاتے ہوں۔ مندرجہ ذیل

عبارت کو دیکھیے :

میں اس بات کو کہنے سے باز نہیں رہ سکتا ہوں کہ مجھ کو پورا یقین ہے کہ مجھ سا شخص ہندستان کی قانونی کونسل کی ممبری ' اور جو بڑی جواب دہی اس ممبری سے متعلق ہے ' اس کو اپنے ذمے لینے کے لایق نہ تھا۔ میں خود ان مشکلات سے واقف تھا جو میرے راستے میں حایل تھیں مگر باوجود اس کے میری یہ دلی تمنا تھی کہ میں اپنے ملک اور اپنی قوم کی وفاداری کے ساتھ خدمت کروں۔ لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جس میں میں لفظ نیشن (قوم) کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے لایق نہیں ہے کہ ان کا مذہبی عقیدہ کیا ہے ' کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان ' ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں ' ایک ہی حاکم کے زیر حکومت ہیں ' ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں ' ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برابر برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو ' جو ہندستان میں آباد ہیں ' ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ "ہندو" یعنی ہندستان کی رہنے والی قوم۔ جس زمانے میں میں قانونی کونسل کا ممبر تھا تو مجھ کو خاص اسی قوم کی بہبودی کی دل سے فکر تھی..... میں اخیر پر خدا تعالیٰ سے یہ دعا مانگتا ہوں کہ وہ ہماری قوم کو ' جس کی تعریف میں نے ابھی بیان کی ہے ' علمی ترقی عطا فرمائے جس کے ذریعے سے ہماری قوم اور ہمارے ملک میں روشنی پھیلے۔

ایک دوسرے موقع پر سید احمد نے اس سے بھی زیادہ زور قوت کے ساتھ کہا تھا :

ہم نے بھی ہندستان کو اپنا وطن سمجھا اور اپنے سے پیش قوموں کی طرح ہم بھی اس ملک میں رہ پڑے۔ پس اب ہندستان ہی کی ہوا سے ہم دونوں جیتے ہیں۔ مقدس گنگا جمنا کا پانی ہم دونوں پیتے ہیں ' ہندستان ہی کی زمین کی

پیداوار ہم دونوں کھاتے ہیں۔ مرنے میں، جینے میں، دونوں کا ساتھ ہے۔
ہندستان میں رہتے رہتے دونوں کا خون بدل گیا، دونوں کی رنگتیں ایک سی
ہو گئیں۔ دونوں کی صورتیں بدل کر ایک دوسرے کے مشابہ ہو گئیں۔
مسلمانوں نے ہندوؤں کی سینکڑوں رسمیں اختیار کر لیں۔ ہندوؤں نے
مسلمانوں کی سینکڑوں عادتیں لے لیں۔ یہاں تک ہم دونوں آپس میں ملے
کہ ہم دونوں نے مل کر ایک نئی زبان اردو پیدا کرلی جو نہ ہماری زبان تھی نہ
ان کی۔

درحقیقت اس وقت کے مسلمان بھی لفظ قوم ہمیشہ مسلم ملت کے لیے نہیں استعمال کرتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اس لفظ کو اپنی اردو تحریروں میں بہت بے قاعدگی اور لاپروائی سے استعمال کرتے تھے لیکن اگر اسی لفظ کا انگریزی میں ترجمہ کیا جائے تو گروہ اور نیشن کا فرق و امتیاز باقی رہتا ہے۔

اپنے سفر پنجاب کے دوران سید احمد کو ایک مسلم ایسوسی ایشن، انجمن اسلامیہ جالندھر کی طرف سے اردو میں ایک ایڈریس پیش کیا گیا تھا۔ اس ایڈریس میں سید احمد کو قومی ہمدرد کہا گیا تھا جسے اپنی ملت یا قوم سے ہمدردی تھی۔ اس ایڈریس کا انگریزی ترجمہ بھی انجمن کے ایک ممبر نے پڑھ کر سنایا تھا۔ اردو ایڈریس کا وہ جملہ جس میں قومی ہمدرد اور قومی ہمدردی' کے فقرے استعمال ہوئے تھا انگریزی میں اس طرح ترجمہ کیا گیا تھا :

> **"It was in the latter part of the last century of our era that we learnt from you what it is to be patriotic (qawmi hamdard) ; and you have by your example shown us what it is to be really patriotic in practice as well as in theory"**

اس طرح جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کسی گروہ 'یا نیشن' کے مفہوم میں لفظ "قوم" سید احمد کے ذہن میں اچھی طرح واضح تھا۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے وہ

مسلمانوں کی امداد کرنا اپنا فرض منصبی سمجھتے تھے' ایک ہندستانی ہوتے ہوئے انھوں
نے ہمیشہ پورے ملک کی بھلائی کے لیے کام کرنا ضروری سمجھا۔ ان کے تصور قوم
میں کوئی پیچیدگی تھی نہ التباس ۔ ہندو اور مسلمان ایک ہی قوم کے افراد تھے ان کا
وطن ہندستان تھا۔ اپنے مذہبی اختلافات کے باوجود انھیں ایک ساتھ ہی رہنا ہوگا۔
ان کے نزدیک مذہبی اختلافات ناگزیر اور ناقابل تغیر ہیں۔ سارے لوگوں کو ایک ہی
مذہب کے جھنڈے تلے لے آنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ یہ کام تو پیغمبر بھی
نہیں کر سکے۔

یہ اس حقیقت کی واضح مثالیں ہیں کہ جب کبھی سید احمد نے لفظ قوم نیشن
کے مفہوم میں استعمال کیا تو اس سے ان کی مراد مسلم نیشن' کبھی نہیں ہوتی۔ اس
لیے بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ نظریہ' جو کبھی کبھی سننے میں آتا ہے کہ سرسید
نے اپنے تصور، قوم (بہ معنی نیشن) کی بنیاد مذہب پر رکھی تھی' یا تو محض غلط فہمی ہے
یا دانستہ غلط بیانی۔ سید احمد کی پوزیشن کے بارے میں غلط فہمی یا دانستہ غلط بیانی کیوں
ہوئی' اس کا جواب یہاں نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے لیے خود ایک تحقیقی مطالعہ
درکار ہے۔ یہاں ہماری غرض اس مختصر بحث سے صرف یہ معلوم کرنا تھا کہ سید احمد
اس لفظ قوم کا کیا مفہوم اپنے ذہن میں رکھتے تھے۔ ہم نے دیکھا کہ انھوں نے اس
لفظ کو دو معنوں میں استعمال کیا ہے' ایک گروہ کے مفہوم میں اور ایک نیشن کے
مفہوم میں۔ لیکن جب کبھی ان کی مراد نیشن ہوتی تو ان کے ذہن میں قومیت کے
تعین میں مذہب کے عنصر کو کبھی کوئی دخل نہ ہوتا۔

حالی کو ہم ایک سوانح نگار' ناقد' شاعر اور ادیب کی حیثیت سے جانتے ہیں
لیکن ان کے ان کمالات سے ہمیں یہاں غرض نہیں ہے۔ ہماری واحد دلچسپی یہ
ہے کہ انھوں نے قوم کی تعریف کیا کی ہے اور ان کی نظر میں وطن کا مقام کیا تھا؟

حالی کا تصور قوم بنیادی طور پر سید احمد کے تصور قوم سے مختلف نہیں ہے
اگرچہ انھوں نے اس تصور کو سید احمد کی طرح صاف اور متعین طور پر بیان نہیں

کیا ہے۔ حالی کے نزدیک قوم اور وطن میں بہت ہی قریبی تعلق ہے۔ ان کی رائے میں کسی ملک میں ایک سے زائد قوم کا رہنا فطری بات تھی لیکن ان ساری قوموں کو ایک قوم میں ضم ہونا پڑے گا۔ بہ الفاظ دیگر بہت سے گروہ یا قوموں سے مل کر ایک قوم یا نیشن بنتی ہے۔ حالی کے قول کے مطابق ہندستان میں دو بڑی قومیں آباد ہیں۔ ہندو اور مسلمان۔ یہ بہت سی دوسری چھوٹی قوموں (گروہوں) میں منقسم ہیں اور یہ ساری قومیں مل کر عام طور پر ایک قوم سمجھی جاتی ہیں یعنی "ہندستانی قوم"

ہندستانی قوم کے اجزا (گروہوں) کے درمیان بہت سے باہمی اختلافات ہیں۔ وہ مختلف مذاہب پر ایمان رکھتے ہیں، مختلف زبانیں بولتے ہیں، درحقیقت ان کے درمیان سوائے ان کے ملک کے اور کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اپنے ملک کے لیے انھیں متحد رہنا ہوگا۔ لیکن یہ اتحاد ممکن نہیں ہے جب تک کہ دونوں قوموں (گروہوں) کو یکساں اہمیت نہ دی جائے۔ اگر ایک قوم (گروہ) دوسری قوم (گروہ) پر فوقیت پا جاتی ہے تو توازن بگڑ جائے گا اور پورا ملک نقصان اٹھائے گا۔ حالی نے اس صورت حال کو ایک تشبیہ کے ذریعے سمجھایا ہے۔ انھوں نے کہا ہے، قوم ایک درخت کی مانند ہے، خاندان اس کی پتیوں کی طرح ہیں۔ جب تک کہ درخت کی جڑ مردہ نہ ہو جائے شاخیں اور پتیاں ہری رہیں گی۔ یہ جڑ وطن ہے جو صرف اتحاد سے قائم ہے۔

حب وطن کا حالی کی نظر میں ایک اہم مقام ہے۔ مگر ان کے نزدیک، کسی ملک کے باشندے سے صرف نظر کرتے ہوئے اس ملک سے محبت کا زبانی اظہار حب الوطنی نہیں ہے۔ (دراصل) اس ملک کے باشندے محبت اور شفقت کے مستحق ہیں۔ ان کے نزدیک، جب تک کہ کوئی شخص ہر ہندستانی کو چاہے وہ مسلمان ہو، یا ہندو یا بودھ یا برہمو سماجی، دل سے عزیز نہیں رکھتا، خود کو محب وطن نہیں کہہ سکتا۔ کسی شخص کی، اپنے ملک سے فطری تعلق کی وجہ سے حب الوطنی خود غرضی

کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ اس قسم کا لگاؤ حالی کے نزدیک 'ایک جبلی جذبہ ہے جو حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

مچھلی جب چھوٹتی ہے پانی سے ہاتھ دھوتی ہے زندگانی سے
گائے یا بھینس ' اونٹ یا بکری اپنے اپنے ٹھکانے خوش ہیں سبھی
کہیئے حُبِّ وطن اسی کو اگر ہم سے حیواں نہیں ہیں کچھ کم تر

حقیقی محبت خدمت ہے ' یہ قربانی ہے۔ جب شاعر اپنے چاروں طرف ایسے لوگوں کو دیکھتا ہے جو اپنے ہم وطنوں میں زیادہ دلچسپی نہیں لیتے اور اس کے باوجود حب الوطنی کا دعویٰ کرتے ہیں 'تو ان کے بارے میں وہ افسوس کے ساتھ کہتا ہے :

او شرابِ خودی کے متوالے گھر کی چوکھٹ کو چومنے والے
نام ہے کیا اسی کا حبِّ وطن جس کی تجھ کو لگی ہوئی ہے لگن
کبھی بچوں کا دھیان آتا ہے کبھی یاروں کا غم ستاتا ہے
کیا بہن کی یہی محبت ہے؟ یہ بھی الفت میں کوئی الفت ہے

سید احمد کی طرح حالی بھی برطانوی حکومت کے حامی تھے مگر ان کی حمایت صرف مصلحت بینی کا تقاضہ تھی۔ وہ برطانوی مظالم حکومت کی تعریف کرتے تھے مگر ان کی پھوٹ ڈالو اور راج کرو کی پالیسی پر وہ کھل کر تنقید کرتے تھے۔ اپنے ایک شعر میں انھوں نے ایک سلطنت کے تحفظ کی پالیسی 'کو اس طرح بیان کیا ہے :

تدبیر یہ کہتی تھی کہ جو ملک ہو مفتوح واں پاؤں جمانے کے لیے تفرقہ ڈالو
اور عقل خلاف اس کے تھے یہ مشورہ دیتی یہ حرف سبک بھول کے منہ سے نہ نکالو
پر رائے نے فرمایا کہ جو کہتی ہے تدبیر مانو اسے اور عقل کا کہنا بھی نہ ٹالو
کرنے کے ہیں جو کام وہ کرتے رہو لیکن جو بات سبک ہو اسے منہ سے نہ نکالو

اپنی ایک نظم "زمزمہ قیصری" پر جو انھوں نے ۱۸۷۸ء میں لکھی تھی ایک طویل نوٹ میں ' حالی نے ان انگریز مصنفین پر بڑی سختی سے تنقید کی ہے جو ہندستان کے ابتدائی دور کے مسلمان بادشاہوں کی بربریت کا راگ الاپنے سے تھکتے نہ تھے۔ اس

نوٹ میں "ناشائستہ کے ساتھ "شائستہ" کے سلوک کو بیان کرتے ہوئے حالی نے کہا ہے :

"بات یہ ہے کہ دنیا کے ایک بہت بڑے حصے نے علم و ہنر میں اس قدر ترقی کی ہے اور وہ دوسرے حصے کے ابنائے جنس سے اس قدر آگے بڑھ گیا ہے کہ اگلے زمانے کے فاتح اور کشور کشا جن ناجائز ذریعوں سے مفتوحین کی دولت ثروت اور سلطنت کے مالک ہوتے تھے، ان ذریعوں کے کام میں لانے کی اب مطلق ضرورت نہیں رہی۔ جس قدر مال و دولت پہلے قتل و غارت اور لوٹ کھسوٹ سے حاصل کیا جاتا تھا اس سے اضعاف مضاعفہ اب صنعت و تجارت کے ذریعے سے خود بخود کھنچا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب دو ایسی گورنمنٹوں کے درمیان، جن میں سے ایک شائستہ اور دوسری ناشائستہ ہو، تجارتی عہد نامہ تحریر ہو جاتا ہے تو یقیناً یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ شائستہ گورنمنٹ بغیر اس کے کہ ہلدی لگے نہ پھٹکری، دوسری گورنمنٹ کے تمام ملک و دولت و منافع و محاصل کی بالکل مالک ہو گئی۔ کسی شاعر نے خوب کہا ہے :

نہیں خالی ضرر سے وحشیوں کی لوٹ بھی لیکن
حذر اس لوٹ سے جو لوٹ ہے علمی و اخلاقی
نہ گل چھوڑے نہ برگ و بار چھوڑے تو نے گلشن میں
یہ گل چینی ہے یا لٹس ہے گلچیں ! یا ہے قزاقی

ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ حالی ہندو اور مسلمانوں کو ہندستانی قوم کو غیر منقسم اجزا مانتے ہیں۔ یہ بات اس وقت اور بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب وہ ہندستانیوں اور برطانوی باشندوں کے درمیان فرق و امتیاز کی برطانوی پالیسی پر اظہار تاسف کرتے ہیں۔ اس حقیقت کی انھوں نے 'ایک کالے اور گورے آدمی کے طبی معائنے میں بڑے اچھے انداز سے تصویر کشی کی ہے۔ دو اہل کار، ایک کالا

(ہندستانی) اور ایک گورا (انگریز) رخصت علالت کے لیے سرٹیفکٹ حاصل کرنے ایک (انگریز) سول سرجن کے پاس گئے۔ راستے میں وہ دونوں ایک بحث میں الجھ گئے۔ گورے آدمی نے کالے آدمی کو اس قدر مارا پیٹا کہ وہ بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ گورا آدمی خود چل کر ڈاکٹر کے پاس پہنچا اور کالا آدمی اس کے پاس لے جایا گیا۔ جب ڈاکٹر نے یہ کہانی سنی تو :

دی سند گورے کو لکھ، تھی جس میں تصدیق مرض
اور یہ لکھا تھا سائل ہے بہت زار و نزار
یعنی اک کالا نہ جس گورے کے کے سے مرے
کر نہیں سکتا حکومت ہند پر وہ زینہار
اور کہا کالے سے تم کو مل نہیں سکتی سند
کیونکہ تم معلوم ہوتے ہو بظاہر جاندار
ایک کالا پٹ کے جو گورے سے فوراً مر نہ جائے
آئے بابا اس کی بیماری کا کیونکر اعتبار

اسی طرح کے احساسات تھے جن کا ذکر انھوں نے قانون کی نوعیت اور اس کے عمل کے بیان میں کیا ہے :

کہتے ہیں ہر فرد انساں پر ہے فرض ماننا قانون کا بعد از خدا
پر جو سچ پوچھو، نہیں قانون میں جان کچھ مکڑی کے جالے سے سوا
اس میں پھنس جاتے ہیں جو کمزور ہیں اور ہلا سکتے نہیں کچھ دست و پا
پر اسے دیتے ہیں توڑ اک آن میں جو سکت رکھتے ہیں ہاتھوں میں ذرا
حق میں کمزوروں کے ہے قانون وہ اور نظر میں زور مندوں کی ہے لا

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ حالی کی رائے یہ تھی کہ ہندستانی قوم یعنی ہندو اور مسلمان ایک بیرونی قوم کی حکمرانی کے تحت، مصیبتیں جھیل رہی تھی کیوں کہ یہ بیرونی قوم اپنی بہت سی خوبیوں کے باوجود ہندستانیت اختیار کرنے کے لیے بالکل

آمادہ نہ تھی۔ ہندستانیت سے حالی کی مراد تھی ہندستان کو اپنا وطن بنا لینا۔ اسی کی بنا پر انھوں نے ان مسلم بادشاہوں کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا جنھوں نے ماضی میں ہندستان پر صرف دولت کے حصول کے لیے حملے کیے تھے۔ اپنی مثنوی "حب وطن" میں انھوں نے کہا ہے :

کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا کبھی دُرّانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتل عام کیا کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر کو لے گئی بازی ایک شائستہ قوم مغرب کی

اس صورت حال کو بدلنے کے لیے حالی ہندو اور مسلمانوں کو مل جل کر کام کرتے دیکھنا چاہتے تھے۔ کیوں کہ :

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ہو مسلمان اس میں یا ہندو بودھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
جعفری ہووہ یا کہ ہو حنفی جین مت ہووے یا ہو بشنوی
سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو

انھوں نے یہ بھی کہا تھا :

ہند میں اتفاق ہوتا اگر کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیونکر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی

بلاشبہ حالی ہندوؤں اور مسلمانوں کو جہاں تک ان کے مذہبی عقائد کا تعلق ہے، دو الگ قومیں (گروہ) سمجھتے تھے۔ لیکن ان کے مذہب، ان کے نجی اور ذاتی معاملات تھے اور مذہبی اختلافات ناگزیر تھے۔ لیکن۔ انھوں نے کہا تھا :

غیر ممکن ہے کہ اٹھ جائے دلیل و بحث سے جو چلا آتا ہے باہم اہل مذہب میں اختلاف
ہو نہیں سکتا مطابق جب کہ دو گھڑیوں کا وقت رفع ہو سکتے ہیں پھر کیونکر ہزاروں اختلاف

حالی نے اس حقیقت کے پیش نظر ہندستان کے لوگوں سے خود ملک کی بھلائی کی خاطر متحد رہنے کی درخواست کی۔ نہ صرف ان کی یہ رائے تھی کہ ہندو اور مسلمانوں

کے درمیان اتحاد ضروری ہے بلکہ ان کو یقین واثق تھا کہ ایک دن اتحاد کے حصول میں کامیابی ضرور ہو گی۔ اپنی موت سے چند سال پہلے، ۱۸۸۸ء میں انھوں نے لکھا تھا :

"لیکن در حقیقت اس سے زیادہ کوئی غلط خیال نہیں ہو سکتا کہ ہندو مسلمانوں میں دوستی اور یکجہتی کے روابط مستحکم نہیں ہو سکتے۔ بے شک بد قسمتی سے ایسے چند ناشدنی اسباب پیدا ہو گئے ہیں جن سے بالفعل دونوں قوموں کی ایک محدود جماعت کے دل ایک دوسرے سے پھٹ گئے ہیں لیکن ہمارے پاس اس امر کے باور کرنے کے وجوہات موجود ہیں کہ جس قدر ملک میں تعلیم کی ترقی ہوتی جائے گی۔ جس قدر لوگ قومی ضرورتوں سے واقف ہوتے جائیں گے اور جس قدر نا اتفاق کے مضر نتائج لوگوں پر آشکار ہوتے جائیں گے اسی قدر ان پر یہ راز ظاہر ہو تا جائے گا کہ بغیر اتحاد و یک جہتی کے دونوں قوموں کا ملک میں عزت سے رہنا اور گورنمنٹ کی نظر میں وقعت اور توقیر پیدا کرنا غیر ممکن ہے۔"

وہ اپنی امید کو بر آتا دیکھنے کے لیے زندہ نہ رہے۔ ہر نیا لمحہ جو آتا دونوں ملتوں کو ایک دوسرے سے دور بہت دور کرتا چلا گیا۔ اس سے حالی کو بڑی الجھن اور کوفت ہوتی اور ذہن کی یہ کیفیت ان سے وہ باتیں کہلواتی ہے جن کی اس طرح تعبیر کی جاتی ہے کہ جیسے وہ دو قومی نظریے پر ایمان رکھتے ہوں، لیکن جن لوگوں نے ان کی سوانح عمری اور تصانیف کا بے تعصبی سے مطالعہ کیا ہے وہ اس نقطہ نظر سے اتفاق نہ کر سکیں گے۔ ان کے بارے میں ایسا کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے ان مخصوص حالات کا مطالعہ کرنا ہو گا جن کی بدولت حالی اور سید احمد جیسے انسان اپنے اصل موقف سے ہٹنے پر مجبور ہوئے۔

حواشی

۱۔ الطاف حسین حالی : حیات جاوید لاہور (جدید ایڈیشن : ۱۹۵۷ء) ص ۲۳۰

۲۔ حفیظ ملک : مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان (واشنگٹن ڈی۔ سی : ۱۹۶۳ء) ص ۲۰۹

۳۔ سید اقبال علی : سید احمد خاں کا سفر نامہ پنجاب (بعد ازاں صرف سفر نامہ)، علی گڑھ : ۱۸۸۴ء) ص ۸

۴۔ ایضاً ص ۱۰

۵۔ ایضاً ص ۱۱

۶۔ انڈین ایسوسی ایشن، لاہور کے پیش کردہ (انگریزی زبان کے) ایڈریس کا سید احمد خاں کی طرف سے جواب۔ سید احمد کا ایڈریس اردو میں تھا۔ اسے انگریزی میں منتقل کرنے والے ایک صاحب سید محمد علی تھے اور یہ ٹریبیون، لاہور میں ۹ر فروری ۱۸۸۴ء کو شائع ہوا۔ یہ سفرنامہ میں شامل کرلیا گیا تھا اور صفحہ ۱۵۹ پر موجود ہے۔

۷۔ سفرنامہ، ص ۹۴

۸۔ ایضاً ص ۱۴۰

۹۔ ایضاً ص ۲۴۷

۱۰۔ حالی : حوالہ بالا ص ۸۷۳

۱۱۔ سفرنامہ، ص ۳۹

۱۲۔ ایضاً ص ۱۴۳

۱۳۔ سید عابد حسین : حوالہ بالا، ص ۲۴

۱۴۔ حالی : مقالات، جلد دوم، ص ۸

۱۵۔ ایضاً ص ۶

۱۶۔ حالی : مثنوی حب الوطن (۱۸۷۴ء میں لکھی گئی، پہلی بار اس کی اشاعت کب

ہوئی تاریخ نامعلوم) طبع ثانی (دہلی : ب ۔ ت) ص ۱۰

۱۷۔ ایضاً ص ۸

۱۸۔ ایضاً صفحات ۷، ۸

۱۹۔ حالی : دیوان پہلی بار اشاعت (تاریخ درج نہیں) طبع ثانی (دہلی : ۱۹۳۵ء) صفحات ۴۴۔۴۵

۲۰۔ حالی : مقالات، جلد اول، ص ۴۴

۲۱۔ حالی : دیوان، صفحات ۳۵۔۳۶

۲۲۔ ایضاً ص ۴۲

۲۳۔ ایضاً ص ۱۰۔۱۱

۲۴۔ حالی : مثنوی حب وطن، ص ۱۰

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ حالی : دیوان، ص ۴۸

۲۷۔ حالی کا خط عبدالحلیم شرر، ایڈیٹر اتحاد، اور دلگداز، لکھنؤ ۔ یہ خط ایڈیٹر کو جون ۱۹۰۴ء میں بھیجا گیا تھا۔ پھر مکاتیب حالی میں شامل کرلیا گیا ہے۔ مرتبہ : محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور : ۱۹۵۰ء) ص ۵۴

۲۸۔ دیکھیے معین احسن جذبی : حالی کا سیاسی شعور (علی گڑھ : ۱۹۵۹ء) ص ۲۱

سرسید تحریک کا سیاسی، سماجی پس منظر اور لائحہ عمل

منظر اعظمی

تحریک خلافت میں "قاضی عدیل عباسی اور شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی" میں مولانا فرید الوحیدی نے سرسید کی جو تصویر پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "مسلمان انگریز کی غلامی میں جکڑے رہیں اور انگریز ہندستان سے نہ جائیں۔" (۱) اس دعوے کے ثبوت کے لیے انھوں نے سرسید اور دوسرے حضرات کی تقریر و تحریر کے اقتباسات مختلف کتابوں سے نقل کیے ہیں۔ (۲) در اصل یہ وہی رویہ ہے جو عہد سرسید کے کچھ علما نے ان کے تئیں اختیار کیا تھا اور جن کو سمجھنے کی نہ اس وقت کوئی کوشش کی گئی اور نہ اب کی جا رہی ہے۔ کسی شخص یا تحریک کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے تئیں آپ کا رویہ افہام و تفہیم کا ہو تاکہ اختلاف، اختلاف ہی رہے عناد نہ بن جائے۔ معاندانہ رویہ اس شخص یا تحریک کے لیے آپ کے اندر وہ عصبیت پیدا کر دے گا جس سے اس کا اچھا کام بھی برا نظر آئے گا اور اس کی تحریر و تقریر میں دو چار جملے ایسے ضرور مل جائیں گے جن کی اپنے مطلب کی تاویل و تعبیر کی جا سکے۔ پھر اجتہادی حکمت عملی میں اختلاف کی گنجایش تو رہتی ہی ہے مگر اس بنیاد پر اس کے خلوص پر کند چھری نہیں چلائی جا سکتی۔

سوچنے کی بات ہے کہ انگریزوں کی غلامی میں ہمیشہ جکڑے رہنے کو وہ شخص کیسے پسند کرسکتا تھا جو آزادی تحریر و تقریر کا حامی تھا اور انگریز ہندستان سے نہ جائیں وقتی مصلحت تو ہوسکتی تھی مستقل نظریہ کیسے ہوسکتا تھا۔ یہ سب اس وجہ سے ہوا کہ سرسید تحریک کا سیاسی اور سماجی پس منظر اور اس پس منظر میں اختیار کی گئی سرسید کی حکمت عملی کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ یہ صحیح ہے کہ سرسید بعض معاملات خصوصاً مذہبیات میں انتہا پر بھی پہنچ جاتے تھے۔ مگر انھوں نے اپنے زمانے کے حالات کے پیش نظر سماجی، سیاسی، تہذیبی، علمی اور ادبی اصلاحات کی جو حکمت عملی اپنائی وہ اس عہد میں بڑی حد تک صحیح تھی۔ یہ اصلاحی تحریک پر سکون ماحول میں پروان چڑھ سکے اور دانشورانہ جڑیں پکڑ سکے اس کے لیے انھوں نے انگریز اور انگریزی دونوں کی حمایت کی، بلکہ پر زور حمایت کی۔ اس کے وجوہ کیا تھے یہی سمجھنے کی ضرورت ہے۔

سید احمد خاں نے جب آنکھ کھولی تو سلطنت مغلیہ اپنے آخری دموں پر تھی۔ ان کا خاندان ایک عرصے تک دربار سے متعلق رہا۔ خود انھوں نے بھی دربار کی جھلک دیکھی تھی۔ انھوں نے مغلیہ تہذیب، اس کے سماجی اور اقتصادی نظام اور اس کی سیاسی قوت کو ٹوٹتے اور بکھرتے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ ان کے ذہن میں سیاسی ابتری اور اس کے زوال کی وہ تکلیف دہ پرچھائیاں بھی رقصاں تھیں جس کا ایک ہلکا سا نقشہ انھوں نے 'سیرت فریدیہ' میں کھینچا ہے۔ انھوں نے وہ آوازیں بھی سنی تھیں جب مغل شہزادے محل کی چھتوں پر چڑھ کر چلاتے تھے کہ "ہم بھوکے مرتے ہیں۔ ہم بھوکے مرتے ہیں" (۳) وہ ان سماجی اور اقتصادی بیماریوں سے بھی واقف تھے جو مغلیہ سلطنت اور اس وقت کے سماجی نظام کے جسم سے جونکوں کی طرح چمٹ کر خون کا آخری قطرہ بھی نکال لینے پر تلی ہوئی تھیں۔ اس ختم ہوتے ہوئے بیمار جسم میں زندگی کی حرارت کے واپس آنے سے وہ مایوس ہو چکے تھے اور یہ یقین واثق ہوگیا تھا کہ یہ چراغ سحری اب کوئی دم ہی کا مہمان

ہے۔ اس کو بجھنے سے اب کوئی طاقت یا تدبیر روک نہیں سکتی تھی۔ ان حالات میں نئے امکانات کی تلاش میں سعی اور نئے تہذیبی اور سماجی قدموں کی آہٹ پر ان کا کان لگا دینا ایک فطری عمل تھا۔

سید احمد خاں ولی اللٰہی تحریک سے واقف ہی نہیں متاثر بھی تھے۔ جس کا ثبوت آثار الصنادید کے پہلے اڈیشن میں سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کی بالا کوٹ کی شہادت (۱۸۳۱ء) کے ذکر سے ملتا ہے۔ جہاں وہ خاصے جذباتی ہو کر ان کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں (۴) مگر مسلمانوں کی اس تحریک کی عملی ناکامی سے وہ اتنی ہی شدت سے متاثر بھی ہوتے ہیں اور دوسرے اڈیشن میں اس پورے ذکر ہی کو غائب کر دیتے ہیں۔ یہ کوئی اتفاقی یا غیر شعوری بات نہیں تھی بلکہ ان کی ارادی کوشش تھی اس لیے کہ وہ سمجھنے لگے تھے کہ اب مسلمانوں کا قدیم تہذیب کا خستہ لبادہ اوڑھے رہنے اور اپنی عظمت گزشتہ کے ترانے گاتے رہنے سے کام نہیں چلے گا بلکہ نئے علمی اور سیاسی سماجی حالات کا مقابلہ کرنے ہی سے ان کو زندگی کی حرارت مل سکے گی۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے اور ہندستانیوں خصوصاً مسلمانوں کی زبردست تباہی اور بد حالی نے ان کی رہی سہی شعاع امید کو بھی مایوسی کے اندھیروں میں لپیٹ دیا اور انھوں نے اندازہ کرلیا کہ اب طاقت اور تلوار کے زور سے اس قوم کو حیات اور توانائی نہیں مل سکے بلکہ مغربی علوم و فنون سے واقفیت اور تعلیم جدید ہی سے وہ زندگی حاصل ہو سکتی ہے۔ جس کی اس قوم کو شدید ضرورت ہے۔ ان کے درد و کرب کا اندازہ ان کی اس تقریر سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے ۷ر فروری ۱۸۸۴ء کو مظفر نگر میں کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا :

> غدر کے بعد مجھ کو نہ اپنا گھر لٹنے کا رنج تھا، نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا جو کچھ رنج تھا اپنی قوم کی بربادی کا اور ہندستانیوں کے ہاتھ سے جو کچھ انگریزوں پر گزرا اس کا رنج تھا۔ مرحوم مسٹر شیکسپیر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے، بعوض اس وفاداری کے تعلقہ

جہان آباد ' جو سادات کے ایک نہایت نامی خاندان کی ملکیت تھا اور لاکھ روپیہ سے زیادہ کی مالیت کا تھا مجھ کو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ نالائق دنیا میں نہ ہو گا کہ قوم پر تو یہ بربادی ہو اور میں ان کی جائیداد لے کر تعلقہ دار بنوں۔ میں نے اس کے لینے سے انکار کیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندستان میں رہنے کا نہیں ہے اور در حقیقت یہ بالکل سچی بات تھی۔ میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور کچھ عزت پائے گی اور جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔ چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا۔ آپ یقین کیجیے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دیے.... خیال پیدا ہوا کہ نہایت نامردی اور بے مروتی کی بات ہے کہ اپنی قوم کو اس تباہی کی حالت میں چھوڑ کر کسی گوشہ عافیت میں جا بیٹھوں ' نہیں ' اس کے ساتھ مصیبت میں رہنا اور جو مصیبت پڑی ہے اس کو دور کرنے میں ہمت باندھنی قومی فرض ہے۔ میں نے ارادہ ہجرت موقوف اور قومی ہمدردی کو پسند کیا۔(۵)

مسلمانوں کی حالت اس قدر خراب تھی کہ بقول سرسید :

"جس حساب سے یہ تنزل شروع ہوا ہے اگر اسی اوسط سے اس کا اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ چند ہی برس اس بات کو باقی ہیں کہ مسلمان سائیس ' خانسامانی ' خدمت گاری ' گھاس کھودنے کے سوا اور کسی درجے میں نہ رہیں گے اور کوئی ایسا گروہ جس کو دنیا میں کچھ بھی عزت حاصل ہو مسلمان کے نام سے نہ پکارا جائے گا۔"(۶)

اور دوسرے ذرائع سے اس وقت کی جو صورت حال سامنے آتی ہے اس سے واقعی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ بڑے بڑے رؤسا اور امرا تک کاسہ گدائی در دست گرفتہ ' کی مجسم تصویر تھے۔ محمد بن تغلق کی اولاد گھاس کھودنے اور نواب خلیل

اللہ خاں شاہ جہانی کے پوتے دوسروں کے پیر دبا کر اپنی روٹی روزی کا سامان مہیا کررہے تھے۔ مسلمانوں کی مسجدیں ویران، خانقاہیں تباہ اور درس گاہیں برباد ہو چکی تھیں۔ خوشی محمد ناظر نے اپنی ایک نظم میں جو انھوں نے سرسید میموریل فنڈ کے ایک جلسے میں پڑھی تھی، جو واقعہ بیان کیا ہے وہ افسانے کا کہرا نہیں حقیقت کی لرزتی ہوئی پرچھائیں تھی :

سیر دہلی کو ایک دن ناظر	چاندنی چوک سے جو جانے لگا
ایک ساقی سالخوردہ و ضعیف	آ کے حقہ مجھے پلانے لگا
اس کے حقے پہ سرسوں پھولی تھی	سبزہ و گل کا لطف آنے لگا
نام پوچھا، کہا مبارز خاں	نام سُن کر میں مسکرانے لگا
میرے ہنسنے پہ رو دیا ساقی	اور یوں دردِ دل سنانے لگا
نسل تغلق سے ہے یہ ننگِ سلف	آج یوں ٹھوکریں جو کھانے لگا
بزمِ آبا جو ہو گئی برہم	نام ساقی کا مجھ کو بھانے لگا
سن کے یہ داستان زہرہ گداز	منہ کو میرا کلیجہ آنے لگا
کہا میں نے کہ ایسے جینے سے	نام اسلاف کیوں مٹانے لگا
کہا رو کر کہ سچ کہا لیکن	کون تقدیر کو مٹانے لگا
میں تو جینے سے اپنے تھا بیزار	پر مقدر مرا جلانے لگا
مجھ کو عبرت کی کھینچ کر تصویر	شہر و بازار میں پھرانے لگا

ڈاکٹر نذیر احمد نے اپنے ایک لیکچر میں دو جملوں میں اس وقت کے مسلمانوں کے سیاسی زوال کا نقشہ کھینچ دیا ہے :

"سپہ گری کے وہ تمام فن اور کرتب جو کبھی سلطنتوں کی قسمت کا فیصلہ کیا کرتے تھے اب تعزیہ داری کے جلوس کے سوا اور کسی مطلب کے نہ رہے تھے (۷) اس عبرت انگیز اور دردناک صورتحال پر سرسید جیسی حساس اور دردمند شخصیت عزم و ہمت کے ہاتھ پانو توڑ کے بیٹھ رہتی تو حیرت ہوتی۔"

اس قیامت صغریٰ اور مغلیہ سلطنت اور تہذیب کے زوال پر شدید المیاتی احساس کے اثرات فغان دہلی، غالب کے خطوط، واجد علی شاہ اختر کی مثنوی حزن اختر، منیر شکوہ آبادی کی مثنوی "معراج المضامین" اور اس عہد کے متعدد اخبارات و رسائل میں چھپے اشکوں اور آہوں کے مضامین میں محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ جن میں اول مد مقابل کی حیثیت سے مسلمانوں کی تباہی اور بربادی کی تصویریں زیادہ سرخ ہیں۔ مسلمانوں کے سلسلے میں سرسید کے قلب میں اضطراب کی شدید لہر اس لیے پیدا ہوئی کہ مسلمان ہی در اصل انگریزی سامراج کے شدید مخالف تھے۔ ولی اللہی تحریک کے اصل نشانہ بھی انگریز ہی تھے اور اپنی تہذیبی اور مذہبی قدروں کو خطرے میں گھرا دیکھ کر مسلمان ہی سب سے زیادہ انگریز دشمنی کا اظہار بھی کر رہے تھے۔ شاہ عبدالعزیز کا جہاد کا فتویٰ اور سید احمد بریلوی کے مختلف راجاؤں کے نام خطوط، خصوصاً راجہ ہندو رائے کے نام وہ خط اس امر کا گواہ ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے:

> "جناب کو خوب معلوم ہے کہ پردیسی سمندر پار کے رہنے والے دنیا جہان کے تاجدار اور یہ سودا بیچنے والے سلطنت کے مالک بن بیٹھے ہیں۔ بڑے بڑے امیروں کی امارت اور بڑے بڑے اہل حکومت کی حکومت اور ان کی عزت و حرمت کو انھوں نے خاک میں ملا دیا ہے... اس لیے چند غریب اور بے سرو ساماں کمر ہمت باندھ کر کھڑے ہوگئے.... یہ اللہ کے بندے ہرگز دنیا دار اور جاہ طلب نہیں ہیں.... عہدے اور منصب ان لوگوں کو ملیں گے جن کو ان کی طلب ہوگی۔" (۸)

اس لیے فطری طور پر مسلمانوں پر تباہی و بربادی اور مصائب و آلام زیادہ ٹوٹے۔ انگریز بھی انھی کو ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کا بانی مبانی سمجھتے رہے۔ اس لیے بھی کہ اس نے حکومت انھی سے چھینی تھی۔ دوسری طرف انگریز دشمنی کا نشانۂ اول ہونے کے علاوہ مسلمانوں کا یہ حال تھا کہ ان کی سماجی، تہذیبی اور معاشی

حالت بھی ناگفتہ بہ تھی- تو ہم' جہالت اور نکبت دوسروں کے مقابلے میں ان میں نسبتاً زیادہ ہی تھی- بقول مولوی عبدالحق کے "مغربی تعلیم سے مسلمانوں کو سخت نفرت تھی- انگریز جب ہمارے ملک میں آئے تو ہمارے بزرگ ان کی تہذیب و اخلاق اور ان کے اطوار و کردار کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے - ان کے طریقے ہم سے بالکل مختلف تھے- ان کا کھانا پینا' رہنا سہنا' بات چیت' لباس' غرض کوئی بات ہم سے نہیں ملتی تھی- یہی نہیں بلکہ ہمارے بزرگوں کو ان کی ہر چیز سے نفرت تھی' اور اس کو نجس سمجھتے تھے- دہلی کالج میں جب ایک اعلیٰ انگریز حاکم آیا اور اس نے مولوی صاحب سے مصافحہ کیا تو مولوی صاحب نے وہ ہاتھ الگ تھلگ رکھا اور اس کے جاتے ہی رگڑ رگڑ کر دھوڈالا - ہمارے اس وقت کے ایک لغت نویس نے فرنگی کی یہ تعریف کی ہے "یکے از جانوران دریائی کہ گاہ گاہ بہ ساحل نمودار می شود" اس جملے کا آخری جز بہت لطیف اور پُر معنی ہے- ہمارے بزرگ کہتے تھے کہ انگیز کاریگر اچھا ہے- بندوق توپ اچھی بنالیتا ہے- رہا علم سو اس سے بے بہرہ ہے- نئے مدرسوں اور کالجوں کو "محلے" کہتے تھے - اسی لیے انھیں انگریزی تعلیم سے نفرت تھی- وہ کہتے تھے کہ "یہ مسلمانوں کو مذہب سے منحرف کرنے اور عیسائی بنانے کی ترکیب ہے-"(۹)

اگرچہ ہندستانیوں میں عصبیت اور انگریز بیزاری پیدا کرنے میں بہت کچھ انگریزوں کے احساس برتری کا بھی ہاتھ رہا' جس کا ثبوت میکالے کی ۱۸۳۵ء کی وہ تعلیمی قرار داد ہے جس میں کہا گیا تھا کہ ہندستانی کلچر خرافات اور توہمات کا پشتارہ ہے اور وہ تاریخ جو تیس فٹ کے اونچے حکمرانوں سے بھری ہوئی ہے اور جن کا دور حکومت تیس ہزار سال تک پھیلا ہوا ہے اور وہ جغرافیہ جس میں تمام سمندر دودھ اور شیرے کے ہیں اس کا پڑھانا محض تضیع اوقات ہے- (۱۰) اس کے باوجود مسلمانوں کے مقابلے میں ہندوؤں نے زیادہ دور اندیشی اور ذہانت کا ثبوت دیا اور انھوں نے مغربی علوم و فنون کے حصول کی طرف خصوصی توجہ دی- مگر مسلمانوں

میں سائنس اور مذہب کو حریف اور مد مقابل بنادیا گیا اور اس نے ذہنوں میں مغربی علوم و فنون کی طرف سے جو شکوک و شبہات پیدا کردیے تھے ان کا ازالہ آسان نہ تھا۔ ادبی محاذ پر بھی زبان اور ہیئت اور مقررہ اصناف سخن کے جو موضوعات مقرر ہو چکے تھے اور ان میں روایات کی جو لکیریں کھینچی جاچکی تھیں عام طور سے ان سے روگردانی اور انحراف پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ "طریقہ راسخہ قدما" دین شعر کا وہ کلمہ تشہد تھا جس کے بغیر کسی بھی شاعر یا ادیب کا مومن ہونا مشکوک تھا۔ ان مختلف الجہات بیماریوں کے لیے اس مرد دانا نے غور و فکر کے بعد کچھ مداوا طے کیا جو اس وقت کے حالات کے پیش نظر نہایت مناسب تھا۔ علاوہ ازیں اگر ہم سرسید تحریک کی فکری بنیادوں پر نظر کریں تو بھی نظر آتا ہے کہ چند ایک باتوں کے سوا مسلمانوں کی ترقی کے لیے سرسید کا لائحہ عمل بڑا مناسب حال تھا۔

مثلاً اس کی پہلی فکری بنیاد مادیت اور ترقی تھی۔ سرسید نے مسلمانوں کے عام زوال اور ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کی ناکامی کے بعد اور اس سے بھی زیادہ سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کی بالاکوٹ کی شہادت اور مذہب کے راستے سے دوبارہ عزت و اقتدار کی بحالی سے مایوس ہو کر یہ اندازہ لگالیا تھا کہ اب ہندستانی مسلمانوں کے لیے اگر عزت و اقتدار کا کوئی راستہ ہے تو وہ مادی خوش حالی کا ہے اور مادی حوش حالی مغربی علوم و فنون کے حصول اور وقت کے دھارے کے ساتھ چلنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس وقت قوم کی پستی کی جو صورتحال ہے اس میں تلوار کے زور سے عزت اور اقتدار حاصل کرنا ایک امر محال ہے اور اس لیے انگریزوں سے مخاصمت اور مقابلے آرائی کا جذبہ سوائے نقصان پہنچانے کے فائدے کا سبب نہیں بن سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ایک بار اپنی ایک تقریر میں کہا :

> اس وقت ہزارہا آدمی آئرلینڈ کا تلواروں سے جان دینے کو مستعد ہے۔ بڑے بڑے آدمی جو اس کے طرف دار ہیں نہ قید سے ڈرتے ہیں نہ پولیس کی

سنگینوں سے۔ ذرا مجھ کو بھی مہربانی سے ہندستان میں دس آدمی نکال دیجیے جو سنگینوں کے سامنے آنا قبول کریں۔ (۱۱)

اس صورت حال کے پیش نظر انھوں نے سب سے پہلے اس کی کوشش کی کہ انگریزوں کے ذہن سے مسلمانوں کے خلاف بغض و عناد کے جذبات دور کریں اور مسلمانوں کے دامن پر پڑے ہوئے بغاوت کے داغ دھبوں کو ہلکا کرکے پیش کریں۔ اسباب بغاوت ہند' اور سرکشی بجنور اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی طرف سے انگریزوں کی ذرا سی مخالفت بھی ان کی انتہائی بربادی کا پیش خیمہ بن جائے گی۔ اس لیے کہ وہ پہلے ہی غیر منظم' ان پڑھ اور فاقہ کش ہیں اور ان نئے آلات و وسائل سے بھی ناواقف نہیں جس کے بل بوتے پر انگریزوں کی ہندوستان میں حکومت مستحکم ہو گئی تھی۔ یہ بتانے کے لیے کہ مسلمان بنیادی طور پر برطانوی حکومت کے وفادار ہیں۔ انھوں نے "دی لائل محمڈنز آف انڈیا" کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا جس میں ان مسلمانوں کے حالات درج ہوتے تھے جنھوں نے ۱۸۵۷ء میں انگریزی حکومت کی حمایت کی تھی۔ انگریزوں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے پہلو سے بھی انھوں نے قریب تر کرنے کی کوشش کی اور وہ یہ تھا کہ انھوں نے عیسائیت اور اسلام میں مطابقت اور مماثلت تلاش کرکے کہا کہ عیسائیت سے زیادہ اسلام سے اور کوئی دوسرا مذہب قریب ترین نہیں' ان کا قول تھا کہ "اسلام سے زیادہ کوئی مذہب اس زمین پر ایسا نہیں جو عیسائی مذہب کا اس سے زیادہ طرفدار ہو" (۱۲) اس مقصد کے لیے انھوں نے مضامین لکھے اور اپنی کتاب "تبیین الکلام" میں قرآن کریم اور انجیل مقدس کی مشترک باتوں کی نشاندہی کی۔ تحقیق لفظ نصاریٰ کے رسالے میں انھوں نے انگریزوں کی اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی کہ مسلمانوں کا عیسائیوں کو نصاریٰ کہنے کا سبب ان کی تحقیر نہیں ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عیسائی خود اپنے آپ کو نصاریٰ کہتے تھے۔ اسی سلسلے میں ایک رسالہ "احکام طعام اہل کتاب" لکھا۔ جس

میں مسلمانوں کے دلوں سے انگریزی معاشرت سے نفرت دور کرنے اور انگریزوں کے ساتھ کھانے پینے کی عادت ڈالنے پر زور دیا ہے۔ "سفرنامہ لندن" بھی اگرچہ سفرنامہ ہے مگر ایسے دلچسپ انداز سے لکھا گیا ہے جس سے لندن سے دلچسپی پیدا ہو۔

اسی سلسلہ میں سرسید نے مسلمانوں کے نظریہ جہاد کی وضاحت کی۔ اس لیے کہ اس نظریہ ہی کے تحت مسلمانوں نے انگریزوں سے ٹکر لی تھی۔ سید احمد شہید کی تحریک جہاد بھی فی الاصل انگریزوں ہی کے خلاف تھی اور ولی الٰہی تحریک کے زیر اثر بالاکوٹ سے لے کر بنگال تک جہاد کے نعروں نے انگریزوں کے ذہنوں میں مسلمانوں کے خلاف شکوک و شبہات پیدا کر دیے تھے۔ انگریزوں نے اس کو وہابی تحریک' کا نام دے رکھا تھا۔ سرسید نے وہابیت کی تعریف کی اور ان پر عائد کیے گئے الزامات کی تردید کی۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ جب ۱۸۵۷ء میں جنرل بخت نے انگریزوں کے خلاف جہاد کا فتویٰ مانگا تھا تو اس وقت کے علما نے اس سے انکار کر دیا تھا۔ سرسید کا کہنا تھا کہ سچی وہابیت حکومت برطانیہ کی مخالف نہیں۔ ان ساری کوششوں کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان انگریزوں سے نفرت کرنا چھوڑ دیں' حالات کا گہرائی سے جائزہ لیں' حالات کے قدموں کی آہٹ سنیں اور وقت کے دھارے کا ساتھ دینا سیکھیں۔ سائنٹفک سوسائٹی' کے قیام کے وقت تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا تھا :

> "جب میں اپنے ہم وطنوں کے حال پر نظر کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ وہ گزشتہ حالات سے اس قدر ناواقف ہیں کہ آئندہ رستہ چلنے کو ان کے پاس کچھ بھی روشنی نہیں ہے۔ وہ نہیں جانتے کہ کل کیا تھا اور آج کیا ہے اور اس سبب سے وہ کچھ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ کل کیا ہوگا۔ وہ نہیں جانتے کہ دنیا میں جو چھوٹی چھوٹی قومیں تھیں انھوں نے کیوں کر ترقی پائی اور کس طرح وہ ایک بڑے شاندار اور سایہ دار درخت کی مانند ہو گئیں۔ وہ نہیں جانتے کہ جو

بڑی بڑی قومیں ایک بڑے میوہ دار درخت کی مانند پھل پھول رہی تھیں وہ کیوں کر مرجھا کر سوکھ گئیں۔" (۱۳)

زمانے سے ہم قدمی ہی کے سلسلے میں سرسید نے اپنی ایک تقریر میں کہا :

"تم اپنے حال کا اپنے بزرگوں کے حال سے مقابلہ کرو۔ آپ کے بزرگ جس زمانے میں تھے انھوں نے اپنے تئیں اس زمانے کے لایق بنالیا تھا۔ اس لیے وہ دولت اور حشمت اور عزت سے نہال تھے اور جس زمانے میں کہ ہم ہیں ہم نے اپنے تئیں اس زمانے کے لایق نہیں بنایا اور اس لیے نکبت وذلت میں ہیں۔" (۱۴)

سرسید تحریک کی دوسری فکری بنیاد عقلیت تھی۔ سرسید احمد خاں کا خیال تھا کہ مذہبی امور میں عقلی اور استدلالی انداز ضروری ہے۔ آنکھ بند کرکے کسی عقیدے کی حمایت یا تقلید زمانے کے مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی۔ اس نقطۂ نظر کے زیر اثر انھوں نے مذہبی معاملات میں ترقی پسندانہ انداز نظر اختیار کیا۔ یہاں تک کہ ان کے نظریات معتزلہ کے قریب پہنچ گئے۔ اس انداز نظر نے ان کو کافر، ملحد اور بے دین کہلوایا۔ مگر چونکہ وہ خلوص دل سے سمجھتے تھے کہ اس کے بغیر ترقی ناممکن ہے اس لیے اپنے نظریات پر ڈٹے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ بانی دارالعلوم دیوبند مولانا قاسم نانوتویؒ نے ان کی سماجی اصلاح کی کوششوں کو تو سراہا مگر ان کے مذہبی نظریات کو یکسر رد کردیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے مسئلہ اجتہاد کا سہارا لیا۔ ان کا خیال تھا کہ اس کے بغیر مذہب وقت کے تقاضوں کو پورا نہیں کرسکتا۔ تقلیدانہ روایت پرستی کو وہ ناقابل اعتنا جرم سمجھتے تھے۔ چنانچہ نواب محسن الملک کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"بھائی جان سنو۔ اب یہ وقت نہیں رہا کہ میں اپنی مکنونات ضمیر کو مخفی رکھوں۔ میں صاف صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے نہ تلاش کریں

گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کر سکیں گے تو مذہب اسلام ہندستان سے معدوم ہو جاوے گا۔ اسی خیر خواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پروا نہیں کرتا۔ ورنہ آپ کو خوب معلوم ہے کہ میرے نزدیک مسلمان رہنے کے لیے اور بہشت میں داخل ہونے کے لیے ائمہ کبار تو درکنار مولوی جبّو کی بھی تقلید کافی ہے۔" (۱۵)

مذہبی معاملات میں وہ محض قرآن کو اصل منبع سمجھتے تھے۔ احادیث کے سلسلے میں ان کی رائے تھی کہ وہ تمام احادیث مسترد کردینی چاہئیں جو قرآنی تعلیم کے خلاف ہیں یا عقل و فہم سے مطابقت نہیں رکھتیں یا انسانی تجربات کے متضاد ہیں۔ انہی افکار و نظریات کے زیر اثر انھوں نے اسلامی عقائد کی ترقی پسندانہ تشریح کی اور اس خیال سے کہ کہیں نئی نسل کے مسلمان نوجوان فلسفہ و سائنس پڑھ کر ہر عقیدے کو قانون اور عقل کی کسوٹی پر پرکھنے نہ لگ جائیں اور بہت سے مسائل کو عقل کے موافق نہ پاکر اسلام ہی سے برگشتہ نہ ہو جائیں انھوں نے قرآن پاک کی عقلی تشریح کی۔ اسلام کے ہر عقیدے' ہر قانون' ہر حکم اور ہر قصے کو عقل کے مطابق ثابت کیا۔ حالانکہ اسلام 'سائنس' 'قانون' یا فلسفے کی کتاب نہیں۔ وہ تو کتاب اخلاق و کردار اور صحیفہ زندگی ہے اور اس میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کو محض عقل کی روشنی میں سمجھا نہیں جاسکتا۔ مگر چونکہ سرسید طے کرچکے تھے کہ بغیر مذہب کی عقلی تعبیر کے مسلمانوں کے مسائل کو سلجھایا نہیں جاسکتا اور وہ مغربی علوم و فنون سے کما حقہ استفادہ نہیں کرسکتے اس لیے انھوں نے ایسے مسائل پر بھی ہاتھ ڈالا جن کا تعلق ایمان بالغیب سے تھا اور بعض چیزوں کی ایسی تشریح کی کہ ان کے رفقا بھی انھیں ہضم نہ کرسکے۔ مثلاً سرسید نے تفسیر القرآن میں تمام معجزات' خلاف عادت اور غیب کی باتوں سے انکار کیا۔ جنّات سے صحرائی قوم مراد لیا وغیرہ۔ ان کے اسی اجتہاد بالرائے نے علما کو ان سے اور متوحش کردیا یہاں تک

کہ حالی جیسے شخص کو بھی حیات جاوید' میں لکھنا پڑا کہ "آخر عمر میں سرسید کی خود رائی یا جو وثوق ان کو اپنی رایوں پر تھا وہ حد اعتدال سے متجاوز ہوگیا تھا۔ بعض آیات قرآنی کے وہ ایسے معنی بیان کرتے تھے جن کو سن کر تعجب ہوتا تھا کہ کیوں کر ایسا عالی دماغ آدمی کمزور اور بودی تاویلوں کو صحیح سمجھتا ہے۔"

تفسیر انجیل کے سلسلے میں انھوں نے مسلمان علمائے دین کے ان خیالات کی بھی تردید کی کہ مسیحی صحیفوں میں ترمیم و تحریف ہوئی ہے۔ ترمیم و تحریف کی متعدد شکلوں کو بیان کرنے کے بعد سرسید کہتے ہیں کہ مسیحی صحیفوں میں عبارتیں نہ تو گھٹی ہیں اور نہ بڑھی ہیں اور نہ اصل لفظ کے بدلے اور لفظ داخل کیے گئے ہیں۔ جو کچھ بھی تحریف و ترمیم ہوئی ہے وہ الفاظ میں نہیں معنی میں ہے' اور اپنے اس نقطۂ نظر کے سلسلے میں انھوں نے شاہ ولی اللہ کا یہ خیال پیش کیا کہ "میرے نزدیک تحقیق یہی ہوا ہے کہ اہل کتاب توریت اور کتب مقدسہ کے ترجمے میں (یعنی تفسیر میں) تحریف کرتے تھے نہ کہ اصل توریت میں۔"(۴) سرسید احمد خاں شاہ ولی اللہ دہلوی سے خاصے متاثر تھے اور ان کے خیالات کو اپنی حمایت میں پیش بھی کرتے تھے۔ مگر صرف انہی خیالات کو جو ان کے حق میں مفید تھے۔ اسی طرح وہ امام غزالی اور ابن رشد سے بھی متاثر تھے مگر ان کے بھی تمام و کمال خیالات سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ سرسید کے مذہب سے متعلق تمام و کمال خیالات سے اتفاق کرنا مشکل ہے لیکن ہمیں مسلمانوں کی ترقی سے متعلق ان کے ذہن اور خلوص کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اس لیے کہ سرسید کی اسی عقلیت پرستی نے مسلمانوں کی علمی اور ادبی زندگی پر بڑے دوررس اثرات ڈالے۔ انھوں نے مذہبی معاملات میں انحراف کیا۔ آزادانہ رائے کے اظہار کی ہمت کی اور اس طرح اسلام کو مغرب کے سائنسی علوم و فنون کا مخالف نہیں بلکہ موافق بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ اس کوشش میں اعتذار کا پہلو زیادہ واضح ہے' لیکن اس سے

بعد کے علما نے استفادہ بھی کیا ہے۔

اس تحریک کی تیسری فکری بنیاد تصور اجتماعیت تھا۔ سرسید اجتماعیت کا بڑا متوازن انداز نظر رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ افرادی کوششوں یا کسی فرد کے لیے سعی و جہد کا زمانہ نہیں بلکہ ایک قومی اور ملی شعور پیدا کرنے کا وقت ہے۔ جس کے لیے پوری قوم کو متحرک ہونا چاہیے۔ یعنی وہ چاہتے تھے کہ سوسائٹی ذہنی طور پر آزاد اور اجتماعی طور پر مسلسل ترقی کی جد و جہد میں مصروف ہو۔ اسی سلسلے میں انھوں نے اظہار رائے کی آزادی اور رسم و رواج کو تبدیل کرتے رہنے اور ترقی دینے پر زور دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ "یہ ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ ہر انسان کو زندگی کے لیے سانس لینا اور متغیر ہوا کو نکالنا اور تازہ حیات بخش ہوا کو اندر کھینچنا۔" ان کا کہنا تھا کہ "رسمیں نتیجہ ہیں زمانے کی حالت کا اور زمانے کی حالت ہمیشہ قابل تغیر ہے۔ پس رسمیں بھی قابل تغیر ہیں۔" (۱۷)

آزادی رائے کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ "راویوں کا بند رہنا خواہ بہ سبب کسی مذہبی خوف کے اور خواہ بہ سبب اندیشہ برادری و قوم کے اور خواہ بدنامی کے ڈر سے یا گورنمنٹ کے ظلم سے نہایت ہی بری چیز ہے۔ اگر رائے اس قسم کی کوئی چیز ہوتی جس کی قدر و قیمت صرف اس رائے والے کی ذات ہی سے متعلق اور اسی میں محصور ہوتی تو راویوں کے بند رہنے سے ایک خاص شخص کا یا معدودے چند کا نقصان متصور ہوتا۔ مگر راویوں کے بند رہنے سے تمام انسانوں کی حق تلفی ہوتی ہے اور کل انسانوں کو نقصان پہنچتا ہے اور نہ صرف موجودہ انسانوں کو بلکہ ان کو بھی جو آئندہ پیدا ہوں گے۔" (۱۸)

اسی تصور اجتماعیت سے متضمن ان کے دو اور تصورات تھے۔ ایک ان کا تصور تعلیم جو ان کے یہاں انفرادی کے بجائے سراسر اجتماعی تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ تعلیم کے نتیجے میں قوم بیدار ہو اور اس میں حرکت زندگی پیدا ہو نہ یہ کہ دو چار لوگ اعلیٰ تعلیم سے بہرہ ور ہوں۔ اپنے ایک لیکچر میں انھوں نے بڑی تفصیل سے اس

مسئلے پر اظہار خیال کیا۔ انھوں نے کہا :

"جس وقت اولاد کی تربیت کا ذکر آتا ہے تو رئیسوں اور دولت مندوں کے دل میں خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنی اولاد کی تعلیم خاص اپنے اہتمام سے اور ہر ایک علم کے عالم نوکر رکھ کر بخوبی کر سکتے ہیں۔ بعضوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی ہی اولاد کی تعلیم و تربیت کی فکر کرنی کافی ہے۔ مگر یہ ایک بڑی غلطی ہے اور خود اولاد کے ساتھ دشمنی کرنی ہے۔ جہالت اور نا تربیتی وبا کی مانند ہوتی ہے جب تک تمام شہر اس بد ہوا سے پاک نہ ہو کوئی ایک گھر اپنے تیئں اس سے بچا نہیں سکتا۔" (۱۹)

ایک دوسری جگہ انھوں نے تعلیم و تربیت کی مثال کمہار کے آوے سے دی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ : "جب تک تمام کچے برتن بہ ترتیب ایک جگہ نہیں چنے جاتے اور ایک قاعدہ داں کمہار کے ہاتھ سے نہیں پکائے جاتے، کبھی نہیں پکتے۔ پھر اگر تم چاہو کہ ایک ہانڈی کو آوے میں رکھ کر پکالو تو وہ ہرگز درستی سے نہیں پک سکتی۔" (۲۰) ان کا کہنا تھا کہ میرا مقصد مغربی تعلیم کے ذریعے محض کلرک یا انگریزی حکومت کے ملازم پیدا کرنا نہیں بلکہ "ہندستانیوں کو اس درجہ تک تعلیم دی جائے کہ ان کو اپنے حقوق حاصل کرنے کی قدرت ہو جاوے۔" (۲۱)

دوسرا ان کا تصور قومیت تھا۔ انھوں نے صاف صاف کہا کہ "نیچر نے قوموں کی خصلتوں اور طبیعتوں کا اختلاف زیادہ تر ملک کی خاصیت پر رکھا ہے" (۲۲) ایک دوسرے لیکچر میں انھوں نے کھل کر کہا :

"یوروپین مختلف خیالات اور مختلف مذاہب کے ہیں۔ مگر سب ایک قوم شمار ہوتے ہیں۔ گو ان میں دوسرے ملک کے بھی لوگ آکر بس جاتے ہیں مگر وہ آپس میں مل جل کر ایک ہی قوم کہلاتے ہیں۔ غرض کہ قدیم سے قوم کا لفظ ملک کے باشندوں پر بولا جاتا ہے۔ گو ان میں بعض بعض خصوصیتیں بھی ہوتی ہیں۔ اے ہندو اور مسلمانو! کیا تم ہندستان کے سوا اور ملک کے رہنے

والے ہو۔ کیا اسی زمین پر تم دونوں نہیں بستے۔ کیا اسی میں تم دفن نہیں ہوتے یا اسی زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاتے۔ اسی پر مرتے ہو اور اسی پر جیتے ہو۔ تو یاد رکھو کہ ہندو مسلمان اور عیسائی جو اسی ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔ جب یہ سب گروہ ایک قوم کے جاتے ہیں تو ان سب کو ملکی فائدے میں جو ان سب کا ملک کہلاتا ہے ایک ہونا چاہیے۔" (۲۳)

لاہور کی انڈین ایسوسی ایشن کے سامنے تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

"لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جس میں، میں لفظ نیشن کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے لیے یہ امر چنداں لحاظ کے لایق نہیں کہ ان کا مذہبی عقیدہ کیا ہے۔ ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں۔ جس زمانے میں میں قانونی کونسل کا ممبر تھا تو مجھ کو خاص اسی قوم کی بہبود کی دل سے فکر تھی۔" (۲۴)

سرسید تحریک کی چوتھی فکری بنیاد ان کی نیچریت تھی۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ زندگی کے مسائل اور ادب و تہذیب کے اصولوں کو قدرت کے مطابق ہونا چاہیے اور مبالغے اور جذباتیت کی جگہ عملی حقایق اور اصلیت کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ یہ فکر ان کے تمام اقوال و اعمال میں جاری و ساری نظر آتی ہے۔ عملی حقایق کے پیش نظر انھوں نے مفاہمتیں بھی کیں، بدنام بھی ہوئے مگر اپنے مسلک پر ڈٹے رہے، اور بدلتے ہوئے حالات کے زیر اثر اپنے موقف کو بھی تبدیل کرتے رہے۔ پہلی مفاہمت انھوں نے اس وقت کی جب ولی اللٰہی خاندان سے عقیدت رکھنے کے باوجود اور شاہ ولی اللہ دہلوی سے متاثر ہونے کے باوجود اور اس کے باوجود کہ انھوں نے بھی سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کی تحریک جہاد سے امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں، حالات کے دباؤ کے تحت 'آثار الصنادید' کے دوسرے اڈیشن میں ان کے ذکر کو خارج کردیا۔ شاہ عبدالعزیز کی علمی حیثیت کے

اعتراف اور ان کی بزرگی اور روحانی عظمت کے قائل ہونے کے باوجود ان کے نظریہ جہاد کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ وقت ان سے حقیقت پسندی کا مطالبہ کررہا تھا۔ دوسری مفاہمت انھوں نے وہاں کی جب زندگی بھر ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہنے کے باوجود جب کچھ سربر آوردہ ہندوؤں کی یہ تحریک شروع ہوئی کہ سرکاری دفتروں، عدالتوں اور مدرسوں میں اردو زبان اور فارسی رسم الخط کی جگہ ہندی اور دیوناگری رسم خط جاری کیاجائے تو سرسید نے اس کی شدید مخالفت ہی نہیں کی مذمت بھی کی۔ اسی خیال کو انھوں نے علی گڑھ کی تعلیمی سروے رپورٹ میں بھی پیش کیا ہے۔(۲۵)

اپنی ساری قوم پرستی اور اتحادو یکجہتی کی شدید خواہش کے باوجود سرسید کی یہ وقتی مصلحتیں ایک تو ان کی حقیقت پسندی کی غماز تھیں دوسرے وہ ہمیشہ ماضی و حال میں مطابقت کے لیے سرگرداں رہتے تھے اور اس سلسلے میں ان کی نظریں ماضی کی یادوں سے زیادہ حال کے فوائد پر رہتی تھیں۔ یہی سبب ہے کہ انھوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے اصولوں سے اختلاف کیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں نے اگر پھر انگریزوں کی مخالفت کی تو وہ بالکل تباہ ہوجائیں گے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ وہ غلامی پر قانع ہوگئے تھے، یا اس کے قائل تھے۔ وہ محض حال کے فوائد کے پیش نظر اپنی ساری کوششیں مسلمانوں کو جدید علوم و فنون سے واقف کرانے کے لیے لگائے ہوئے تھے۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ وہ کسی اور طرف لگیں اور تعلیم سے پہلے کی طرح محروم رہ جائیں۔ سرسید کے اس نقطۂ نظر کو پنڈت نہرو نے بھی سراہا ہے۔ پنڈت نہرو کا خیال تھا کہ "سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کردینے پر صرف کردینی چاہییں یقیناً درست اور صحیح تھا۔ بغیر اس تعلیم کے میرا خیال ہے کہ مسلمان جدید طرز کی قومیت کی تعمیر میں کوئی موثر حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ جبکہ اندیشہ تھا کہ وہ ہندوؤں کے مقابلے میں غیر موثر بن جائیں گے۔"(۲۶) پنڈت نہرو کا یہ بھی خیال تھا کہ

"سرسید کا پیغام بھی اسی طرح اس وقت کے لیے مناسب حال اور ضروری تھا۔ لیکن ایک ترقی کرنے والی جماعت کے لیے اسے آخری نصب العین نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ممکن ہے کہ اگر وہ ایک نسل تک اور زندہ رہتے تو وہ خود اپنے پیغام کو کوئی نیا رخ دیتے۔" (۲۷) اس لیے سرسید سے متعلق اس طرح کے جملے مناسب نہیں ہیں کہ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان انگریز کی غلامی میں جکڑے رہیں اور انگریز ہندستان سے نہ جائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بقول اکبر الہ آبادی ہم باتیں ہی باتیں کرتے ہیں۔ سرسید کام کرتے تھے۔ باتیں کرنے والے اور کام کرنے والے میں زمین و آسمان کا جو فرق ہے اس کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے۔

حواشی

۱۔ "تحریک خلافت" مطبوعہ انجمن ترقی اردو، دہلی ص ۵۸

۲۔ شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی، مطبوعہ قومی کتاب گھر، نئی دہلی، جنوری ۱۹۹۲ء ص ۱۷۳

۳۔ "سیرت فریدیہ" مطبع مفید عام، آگرہ ۱۸۹۰ء بحوالہ مغان علی گڑھ، از پروفیسر خلیق احمد نظامی ص ۸

۴۔ آثار الصنادید، پہلا اڈیشن ص ۴۷۔ ۴۳

۵۔ "لیکچروں کا مجموعہ" ص ۲۲۴

۶۔ "لیکچروں کا مجموعہ" (تقریر بمقام عظیم آباد، پٹنہ، ۲۶ مئی ۱۸۷۳ء) ص ۴۰

۷۔ لیکچر محمڈن ایجوکیشنل کانگریس، لاہور، ۲۸ر ستمبر ۱۸۸۸ء مطبع مفید عام، آگرہ، ۱۸۸۹ء ص ۱۱۔۱۰

۸۔ بحوالہ مقدمہ "مومن، شخصیت اور فن" از خواجہ احمد فاروقی ص ۳

۹۔ سرسید احمد خاں مشمولہ مطالعہ سرسید احمد خاں از مولوی عبدالحق ص ۴۳-۴۲

۱۰۔ بحوالہ ماسٹر رام چندر' از ڈاکٹر صدیق الرحمان قدوائی' ۱۹۶۱ء ص ۲۲

۱۱۔ بحوالہ سید احمد خاں' از پروفیسر خلیق احمد نظامی (ترجمہ اصغر عباس) ۱۹۷۱ء ص ۱۳۶

۱۲۔ مجموعہ لیکچرز' ص ۱۸۳ بحوالہ ارمغان علی گڑھ' از پروفیسر خلیق احمد نظامی ص ۱۴

۱۳۔ روداد نمبر ۱ ص ۳۶ بحوالہ ارمغان علی گڑھ' از پروفیسر خلیق احمد نظامی ص ۱۵-۱۴

۱۴۔ بحوالہ "ارمغان علی گڑھ" ص ۱۵

۱۵۔ بحوالہ مجموعہ لیکچرس' ص ۲۷۶

۱۶۔ بحوالہ "سید احمد خاں" از پروفیسر خلیق احمد نظامی ص ۳۹-۱۳۸

۱۷۔ " تبئین الکلام" جلد اول ص ۶۶-۶۵

۱۸۔ "مجموعہ لیکچرس" ص ۴۶

۱۹۔ "انتخاب مضامین سرسید" مرتبہ انور صدیقی' مکتبہ جامعہ لیمٹڈ دہلی' ستمبر ۱۹۷۲ء
ص ۴۰-۳۹

۲۰۔ "مجموعہ لیکچرس" ص ۴۵

۲۱۔ ایضاً ص ۴۶

۲۲۔ ایضاً ص ۳۵۴

۲۳۔ ایضاً ص ۲۸

۲۴۔ ایضاً ص ۱۷۶

۲۵۔ ایضاً ص ۱۹۹

۲۶۔ "ان سائڈ ایشیا" از گنتھر ص ۴۴۷ بحوالہ سید احمد خاں' از پروفیسر خلیق احمد نظامی
ص ۱۳۸

۲۷۔ میری کہانی' از جواہر لال نہرو ص ۴۳-۱۶۱

سرسیّد اور عہدِ حاضر کی فرقہ وارانہ سیاست

خلیق انجم

سرسید احمد خاں ہندوستان کے عظیم ترین مصلح، ماہرِ تعلیم، دانش ور، مفکر، ادیب، اسکالر، ادبی صحافی اور مفسرِ قرآن تھے۔ ہندوستانی قوم اور خاص طور سے مسلمانوں کے وہ سب سے بڑے رہنما تھے۔ ہر بڑے انسان کی طرح سرسید کی شخصیت بھی اپنے زمانے میں غیر معمولی تنازعات کا شکار رہی ہے اور آج تک ہے۔ فرق یہ ہے کہ پہلے سرسید پر جو لوگ اعتراض کرتے تھے، ان میں بڑی تعداد ان لوگوں کی تھی، جنھیں سرسید سے بعض معاملات میں اختلاف تھا اور آج جو لوگ اعتراض کر رہے ہیں ان میں سے بیشتر فرقہ پرستی کی بنیاد پر سرسید کے مخالف ہیں۔ سرسید کے معاصرین میں اختلاف کرنے والے تعلیم یافتہ تھے۔ ہمارے زمانے میں سرسید کے مخالف وہ فرقہ پرست صحافی، ادیب اور سیاست داں ہیں جن کا کام صرف مسلم دانشوروں، بزرگوں، سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کو بدنام کرنا، ان پر شر انگیز الزامات عائد کرنا اور ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ اور ہند ایرانی تہذیب کو مسخ کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ لوگ گاندھی، آزاد اور نہرو کے اُس ہندوستان کو تباہ کرنے پر تلے ہوئے ہیں، جس کی بنیاد سیکولرازم، جمہوریت اور سوشلزم پر رکھی گئی ہے۔

اس مقالے میں فرقہ پرستوں کے سرسید پر بعض اعتراضات کا جواب دینے

کی کوشش کی گئی ہے۔ سرسید پر سب سے بڑا الزام یہ لگایا جارہا ہے کہ وہ برطانوی حکومت کے خوشامدی تھے۔ اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے میں چند ایسے واقعات بیان کرنا چاہتا ہوں، جن کی روشنی میں سرسیّد کی شخصیت، جرأت، ہمّت، حوصلے اور ذہن و فکر کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

۱۸۵۷ء کے ناکام انقلاب کے بعد برطانوی حکومت پر کسی بھی قسم کا اعتراض کرنے والے کی منزل صرف دار و رسن تھی۔ لیکن سرسیّد نے اپنی جان کی پروا نہ کرتے ہوئے حق گوئی سے کام لیا وہ پہلے ہندوستانی ہیں، جنھوں نے ۱۸۵۷ء کے چند مہینے بعد ہی حکومت پر الزامات عائد کیے تھے۔ اسبابِ بغاوتِ ہند جیسی کتاب لکھنے کے لیے جس ہمّت اور حوصلے کی ضرورت تھی وہ قدرت نے اس عہد میں صرف سرسیّد کو دیا تھا۔ سرسیّد کو غیر معمولی جرأت، ہمّت اور حوصلے کی داد دیتے ہوئے علاّمہ سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> "وہ پُرزور دست و قلم جس نے اسبابِ بغاوتِ ہند لکھا تھا اور اس وقت لکھا جب کورٹ مارشل لار کے ہیبت ناک شعلے بلند تھے، وہ بہادر جس نے پنجاب یونیورسٹی کی مخالفت میں لارڈ لٹن کی اسپیچ کی دھجیاں اُڑا دی تھیں اور جو کچھ اس نے تین آرٹیکلوں میں لکھا، کانگریس کا لٹریچر حقوق طلبی کے متعلق اس سے زیادہ پُرزور لٹریچر پیدا نہیں کرسکتا۔ وہ جانباز جو آگرے کے دربار سے اس لیے برہم ہو کر چلا آیا تھا کہ دربار میں ہندوستانیوں اور انگریزوں کی کرسیاں برابر درجے پر نہ تھیں"۔ وہ انصاف پسند جس نے بنگالیوں کی نسبت کہا تھا: میں اقرار کرتا ہوں کہ ہمارے ملک میں صرف بنگالی ایسی قوم ہیں، جن پر ہم واجبی طور پر فخر کرسکتے ہیں اور صرف ان ہی کی بدولت ہے کہ علم، آزادی اور حُب الوطنی کو ہمارے ملک میں ترقی ہوئی ہے۔ صحیح طور پر کہہ سکتا ہوں کہ وہ یقیناً ہندوستان کی تمام قوموں کے سرتاج ہیں"۔[1]

اسباب بغاوت ہند میں سرسید نے بہت نرم، مہذب لیکن موثر لہجے میں حکومت وقت پر الزامات عائد کیے ہیں۔ اُن کو برطانوی حکومت کا پٹھو کہنے والے فرقہ پرست اس انسان کی عظمت کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ پھر یاد دلا دوں کہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے پچیس تیس سال بعد تک ممکن ہی نہیں تھا کہ کوئی ہندوستانی برطانوی حکومت کے خلاف ایک لفظ بھی منہ سے نکال سکے۔ اس کتاب میں سرسید نے برطانوی حکومت پر بہت سے الزامات عائد کیے تھے۔

برطانوی حکومت پر سرسید کا پہلا الزام یہ تھا کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو مشنری کے ذریعے عیسائی بناتی رہی تھی، جس کی وجہ سے عوام کے دلوں میں غم و غصہ تھا۔ اس سلسلے میں سرسید نے جو کچھ لکھا تھا۔ وہ کسی اور ہندوستانی کے بس کی بات نہیں تھی۔ سرسید لکھتے ہیں :

"سب کو یقین تھا کہ ہماری گورنمنٹ علانیہ جبر مذہب بدلنے پر نہیں کرے گی ـــ بلکہ خفیہ تدبیریں کر کے مثل نابود کر دینے علم عربی و سنسکرت کے اور مفلس اور محتاج کر دینے، ملک کے اور لوگوں کو جو ان کا مذہب ہے ـــ اس کے مسائل سے ناواقف کر کے اور اپنے دین و مذہب کی کتابیں اور مسائل اور وعظ کو پھیلا کر، نوکریوں کا لالچ دے کر لوگوں کو بے دین کر دیں گے۔ ۱۸۳۷ء کی قحط سالی میں جو یتیم لڑکے عیسائی کیے گئے وہ تمام اضلاع ممالک مغربی و شمالی میں ارادہ گورنمنٹ کے ایک نمونہ گنے جاتے تھے کہ ہندوستان کو اس طرح مفلس اور محتاج کر کے اپنے مذہب میں لے آئیں گے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جب سرکار آنریبل ایسٹ انڈیا کمپنی کوئی ملک فتح کرتی تھی، ہندوستان کی رعایا کو کمال رنج ہوتا تھا اور یہ بھی میں سچ کہتا ہوں کہ منشار اس رنج کا اور کچھ نہیں ہوتا تھا بجز اس کے کہ لوگ جانتے تھے کہ جوں جوں اختیار ہماری گورنمنٹ کا زیادہ ہوتا جائے گا اور کسی دشمن اور ہمسایہ حاکم کے مقابلے اور فساد کا اندیشہ نہ رہے گا ـــ

وول وول ہمارے مذہب اور رسم و رواج میں زیادہ تر مداخلت کریں گے۔"[۲]

اس تحریر میں سرسید نے برطانوی حکومت پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ وہ ہندوستانیوں کو محتاج اور مفلس بنا کر عیسائی مذہب قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہے اس کے ساتھ ہی سرسید نے ایک اور زبردست الزام عائد کیا ہے کہ حکومت نے عربی اور سنسکرت کے علم کو نیست و نابود کر دیا ہے۔ برطانوی حکومت پر سرسید نے درج ذیل چار اور الزامات عائد کیے:

۱۔ جاری ہونا ایسے آئین اور ضوابط اور طریقۂ حکومت کا جو ہندوستان کی حکومت اور ہندوستانیوں کی عادات کے لیے مناسب نہ تھے یا مضر رسانی کرتے تھے۔

۲۔ ناواقف رہنا گورنمنٹ کا رعایا کے اصلی حالات اور اطوار اور عادات اور ان مصائب سے جو ان پر گزرتی تھیں اور جن سے رعایا کا دل گورنمنٹ سے پھٹا جاتا تھا۔

۳۔ ترک ہونا ان امور کا ہماری گورنمنٹ کی طرف سے جن کا بجا لانا ہماری گورنمنٹ پر ہندوستان کی حکومت کے لیے واجب اور لازم تھا۔

۴۔ بد انتظامی اور بے اہتمامی فوج کی ـــــ

سرسید نے یہ باتیں اُس وقت کہی تھیں ـــ جب ہندوستانیوں کو اپنے سیاسی خیالات کے اظہار کی بالکل اجازت نہیں تھی۔ مارشل لا کا دور دورہ تھا اور ملک کا کوئی قانون نہیں تھا۔ ایسے نازک زمانے میں اس طرح کی کتاب لکھنا آسان کام نہیں تھا۔ ۱۸۵۹ء میں سرسید نے آگرے کے ایک مطبع سے اسبابِ بغاوتِ ہند کی پانچ سو جلدیں چھپوائیں۔ ماسٹر رام چند کے چھوٹے بھائی رائے شنکر داس سرسید احمد خاں کے بہت اچھے دوست تھے۔ اُن دنوں وہ مراد آباد میں مصنف

تھے۔ انھیں جب اس کتاب کا علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سرسید پارلیمنٹ اور گورنمنٹ آف انڈیا کو یہ کتابیں بھیجنا چاہتے ہیں تو لرز اُٹھے۔ انھوں نے سرسید سے التجا کی کہ ان کتابوں کو جلا دیجیے۔ خدا کے لیے اپنی جان کو خطرے میں نہ ڈالیے۔ سرسید نے جواب دیا کہ — اگر میں اپنے ملک اور قوم اور خود حکومت کا دوست ہوں تو میرا فرض ہے کہ ان حقائق کو حکومت تک پہنچاؤں۔ ایسا کرنے میں اگر مجھے کچھ نقصان پہنچ بھی جائے تو کیا حرج ہے۔ رائے شنکر داس صاحب نے بہت اصرار کیا۔ لیکن جب سرسید نہ مانے تو وہ آبدیدہ ہو کر خاموش ہو گئے۔ سرسید نے دو رکعت بطور نفل پڑھے۔ خدا سے دعا مانگی اور پھر کچھ کم پانچ سو جلدوں کا پارسل انگلینڈ روانہ کر دیا۔ ایک جلد ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ذمّے داران کو بھیجی اور کچھ جلدیں اپنے پاس رکھ لیں۔ گورنمنٹ حکمرانوں میں اس کتاب کا ردِ عمل ملا جلا تھا۔ سسل بیڈن نے جو اس زمانے میں فارن سکریٹری تھے۔ یہ کتاب پڑھ کر سرسید کے خلاف زبردست تقریر کی اور کہا :

"اس شخص نے نہایت باغیانہ مضمون لکھا ہے، اس سے حسبِ ضابط باز پرس ہونی چاہیے اور جواب لینا چاہیے اور اگر کوئی معقول جواب نہ دے سکے تو سخت سزا دینی چاہیے۔" [۳]

اس کتاب کا ذکر کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اپنی قوم اور ملک کے لیے جو شخص جان کی بازی لگا سکتا ہے، ہمیں شرم آنی چاہیے کہ آج اسے ہم حکومت کا خوشامدی کہہ رہے ہیں۔

بڑی بات یہ ہے کہ سرسید جو کچھ کر رہے تھے، قوم کے بھلے کے لیے، انھیں کسی انعام و اکرام کی ضرورت نہیں تھی، بلکہ اسبابِ بغاوتِ ہند لکھنے سے پہلے جب برطانوی حکومت نے انھیں انعام دینا چاہا تو انھوں نے انعام قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ۲۸ دسمبر ۱۸۸۹ء کو سرسید نے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے بتایا :

"غدر میں جو حال انگریزوں اور ان کے بچّوں اور عورتوں پر گزرا اور

جو حال ہماری قوم کا ہوا اور نامی نامی خاندان برباد و تباہ ہوئے، اُن دونوں واقعات کا ذکر دل کو شق کرنے والا ہے۔ غدر کے بعد نہ مجھ کو اپنا گھر لٹنے کا رنج تھا نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا۔ جو کچھ رنج تھا، اپنی قوم کی بربادی کا اور ہندوستانیوں کے ہاتھ جو کچھ انگریزوں پر گزرا، اس کا رنج تھا۔ جب ہمارے دوست مرحوم مسٹر شیکسپیئر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے، بعوض اس وفاداری کے تعلقہ جہاں آباد جو سادات کے ایک نامی خاندان کی ملکیت اور لاکھ روپے سے زیادہ مالیت کا تھا، مجھ کو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ کوئی نالائق دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر تو یہ بربادی ہو اور میں ان کی جائداد لے کر تعلقہ دار بنوں۔ میں نے ان کے لینے سے انکار کیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندوستان میں رہنے کا نہیں ہے اور درحقیقت یہ بالکل سچ بات تھی۔ میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور کچھ عزت پائے گی اور جو حال اُس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔ چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا۔ آپ یقین کیجیے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دیے۔ جب میں مرادآباد میں آیا جو ایک بڑا غم کدہ ہماری قوم کے رئیسوں کی بربادی کا تھا۔ اس غم کو کسی قدر اور ترقی ہوئی۔ مگر اس وقت یہ خیال پیدا ہوا کہ نہایت نامردی اور بے مروّتی کی بات ہے کہ اپنی قوم کو اس تباہی کی حالت میں چھوڑ کر میں خود کسی گوشۂ عافیت میں جا بیٹھوں۔ نہیں! اس کی مصیبت میں شریک رہنا چاہیے اور جو مصیبت پڑے ـــ اس کے دور کرنے میں ہمّت باندھنی قومی فرض ہے۔ میں نے ارادۂ ہجرت موقوف اور قومی ہمدردی کو پسند کیا۔" ؂

ایک اور واقعہ سنیے ــــ ڈاکٹر ہنٹر نے اَوَر انڈین مسلمس لکھی، جو ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں انھوں نے مسلمانوں سے صدیوں کا بدلہ چکاتے ہوئے لکھا کہ مسلمان ایک ایسی قوم ہے جو گورنمنٹ سے لڑنا اور جہاد کرنا اپنا مذہبی فرض سمجھتی ہے۔ یہ ایک ایسی قوم ہے، جو حکومت کی کبھی خیر خواہ نہیں ہو سکتی۔ وہابی تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے ہنٹر نے لکھا کہ وہابیت اور بغاوت مترادف الفاظ ہیں۔ اس لیے حکومت کو مسلمانوں کے معاملے میں بہت محتاط رہنا چاہیے۔ ہنٹر نے بقول الطاف حسین حالی یہ بھی لکھا تھا:

> "اس بیان سے معلوم ہوا کہ تمام مسلمان اپنے بغاوت سکھانے والے پیغمبر کی زہر آمیز نصیحتوں کو نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں اور ایسے تھوڑے ہیں جو اپنی تیزیٔ طبیعت سے اپنی شریعت کا کچھ اور مطلب ٹھہرا کر بغاوت کے بڑے فرض سے بچ جاتے ہیں۔"[۵]

ظاہر ہے کہ اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف یہ بے ہودہ کلمات پڑھ کر سرسید کا خون کھول گیا۔ وہ جانتے تھے کہ ڈاکٹر ہنٹر حکومت کے اہم عہدے پر فائز تھے۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کو کل چودہ سال گزرے تھے، ایسے موقع پر سخت تنقید کا مطلب کڑی سزا ہو سکتا تھا۔ اس سب کے باوجود وہ حق گوئی سے باز نہیں آئے۔ انھوں نے ہنٹر کی کتاب پر تبصرہ کیا اور اس میں لکھا:

> "میں نے یہ سمجھ کر کہ یہ کتاب ایسے شخص کی لکھی ہوئی ہے جو مسلمانوں کا بڑا دوست ہے، نہایت شوق سے دیکھنی شروع کی، مگر افسوس ہے کہ مجھ کو اس کے پڑھنے سے مایوسی ہوئی اور بے اختیار منہ سے نکلا کہ خدا مجھ کو میرے دوستوں سے بچائے۔"[۶]

سید احمد شہید کی وہابی تحریک کے بعد برطانوی حکومت کو یقین تھا کہ وہابی وہ ہے جو "در پردہ تخریب سلطنت کی فکر میں رہتا ہے اور غدر و بغاوت کی تحریک کرتا ہے۔"[۷] ہنٹر نے بھی وہابیوں کے بارے میں اسی طرح کی لغو گوئی

سے کام لیا تھا۔

سرسید کی حق گوئی اور بے باکی ملاحظہ کیجیے۔ انھوں نے ریویو میں لکھا کہ میں وہابی ہوں اور مجھ میں ہرگز وہ اوصاف نہیں ہیں، جو ہنٹر نے وہابیوں سے منسوب کیے ہیں۔

یوں تو ظہورِ اسلام کے بعد ہی سے عیسائیوں اور مسلمانوں میں مذہبی چشمکیں شروع ہوگئی تھیں، لیکن اٹھارہویں صدی کے صنعتی انقلاب اور پوری دنیا میں مسلمانوں، کی روبہ زوال سیاسی طاقت کی وجہ سے مغرب کے عیسائیوں کو سیاسی، اقتصادی اور علمی فوقیت حاصل ہوگئی تھی۔ مسلمانوں میں علمی روایت پہلی جیسی نہیں رہی اور پھر پریس کی ایجاد اور آمد و رفت کے بہتر ذرائع اور کتابیں حاصل کرنے کی بہتر سہولتوں نے مغربی مصنفین کو اس قابل کر دیا کہ وہ اسلام کے حق میں اور خلاف دونوں انداز کی کتابیں بہتر انداز میں لکھ سکتے تھے۔ اسلام کے خلاف سب سے زیادہ شر انگیز کتاب لائف آف محمد ولیم میور نے لکھی جو چار جلدوں میں چھپی۔ اس کتاب میں اسلام پر انتہائی بے ہودہ حملے کیے گئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور بدتمیزی کی گئی تھی۔

غالباً ۱۸۶۷ء یا ۱۸۶۸ء کا ذکر ہے کہ سائنٹیفک سوسائٹی کے جلسے میں شرکت کے لیے نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ علی گڑھ گئے تو حالی بھی ساتھ تھے۔ یہ لوگ سرسید کی کوٹھی میں ٹھہرے تھے۔ حالی کا کہنا ہے کہ ان دنوں سرسید اکثر ولیم میور کی کتاب کا ذکر کرتے اور بہت افسوس کے ساتھ کہتے کہ اسلام پر حملے ہو رہے ہیں اور مسلمانوں کو خبر بھی نہیں۔ اسی زمانے میں سرسید زمانۂ جاہلیت کے اشعار جن سے اس زمانے کی بے ہودہ اور نفرت انگیز رسمیں ظاہر ہوتی ہیں، ایک مولوی صاحب سے نقل کرا رہے تھے۔ یہ اشعار وہ ہیں جو خطباتِ احمدیہ (ولیم میور کی کتاب کا جواب) میں نقل کیے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسید انھی دنوں میں یعنی ۱۸۵۷ء کے دس سال بعد برطانوی حکومت کے عتاب سے بے نیاز ہو کر جواب لکھنے کی تیاری

میں مصروف تھے۔

اس زمانے میں ایک مشکل یہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں ہندوستان کے تمام اسلامی کتب خانے برباد ہو گئے۔ اس لیے سرسید کے لندن جانے کا اہم ترین سبب یہ بھی تھا کہ اس کتاب کے سلسلے میں وہاں کے کتب خانوں سے استفادہ کیا جا سکے۔ سرسید کے بعض ایسے دوستوں کو جو سرکاری ملازم تھے، جب ان کے اس ارادے کا پتہ چلا تو انھوں نے سرسید کو یہ خطرہ مول لینے سے منع کیا، لیکن وہ اپنے ارادے سے باز نہیں آئے۔ انھوں نے لندن جانے کی تیاری شروع کر دی۔ اگرچہ سخت مالی مشکلات میں گرفتار تھے۔ لیکن ان پر لندن پہنچ کر اپنا کام مکمل کرنے کی دھن سوار تھی۔ انھوں نے اپنی لائبریری کی بیش بہا کتابیں فروخت کیں۔ گھر اور کوٹھی کو رہن رکھا اور یکم اپریل ۱۸۶۹ء کو اپنے صاحبزادے سید محمود کے ساتھ لندن کے لیے روانہ ہو گئے۔

سرسید نے لندن میں انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم لائبریری سے استفادہ کیا۔ سیر کی جو عربی کتابیں مصر، فرانس اور جرمنی میں چھپتی تھیں، وہاں سے منگوائیں۔ لاطینی اور انگریزی کی نایاب کتابیں گراں قیمت پر خریدیں۔ ان سب کے مطالعے کے بعد انھوں نے لندن ہی میں بارہ خطبے لکھے اور ایک لائق انگریز سے ان کا انگریزی میں ترجمہ کرایا۔ اس کتاب کی تیاری کے سلسلے میں سرسید نے اپنے ایک عزیز دوست مولوی سید مہدی علی خاں کو ایک خط میں لکھا:

> "ان دنوں قدرے دل کو شورش ہے۔ ولیم میور صاحب کی کتاب کو میں دیکھ رہا ہوں۔ اس نے دل کو جلا دیا اور اس کی ناانصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کیا کہ آنحضرت صلعم کی سیر پر جیسا کہ پہلے سے ارادہ تھا، کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہو جائے اور میں فقیر بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے۔ میں نے فرانس اور جرمنی سے اور مصر سے کتب سیر منگانی شروع کر دی ہیں۔ چٹھیاں

روانہ ہوگئیں۔ سیرت ہشامی مطبوعہ اور چند کتابیں لیٹن کی خریدلیں۔
ایک آدمی مقرر کرلیا جو لیٹن کا ترجمہ کر کے مضمون بتلا سکے۔"[۸]

ایک اور خط میں لکھتے ہیں :

"مواعظ احمدیہ (یعنی خطباتِ احمدیہ) لکھنے میں شب و روز مصروف ہوں، اس کے سوا اور کچھ خیال نہیں۔ جانا آنا ملنا جلنا سب بند ہے۔ آپ اس خط کے پہنچنے پر میر ظہور حسین کے پاس جائیے اور دونوں صاحب کسی مہاجن سے میرے لیے ہزار روپیہ قرض بھیجیے۔ سود اور روپیہ میں ادا کر دوں گا... ہزار روپیہ بھیجنے کے لیے دلی لکھا ہے اور لکھ دیا ہے کہ کتابیں اور میرا اسباب یہاں تک کہ میرا ظروف مسی تک فروخت کر کے ہزار روپیہ بھیج دو ... کیا کہیے اس کتاب کے پیچھے خواب و خور حرام ہو گیا ہے، خدا مدد کرے۔"[۹]

سر سید نے یہ کتاب لندن ہی میں چھپوائی۔ اس پر چار ہزار روپے خرچ ہوئے۔ سولہ سو روپے سر سید کے دوستوں نے ہندوستان سے جمع کر کے بھیجے اور باقی روپے سر سید نے قرض لیے۔ ۱۸۷۰ء میں خطباتِ احمدیہ چھپی۔

آرنلڈ نے خطباتِ احمدیہ کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا:

"ایسی مثالیں تو پائی جاتی ہیں کہ کسی مسلمان نے بمقابلہ عیسائیوں کے اپنی زبان میں اپنے ہی ملک میں بیٹھ کر اسلام کی حمایت پر کوئی کتاب لکھی ہو اور اس کا ترجمہ کسی یورپ کی زبان میں ہوگیا۔ لیکن مجھے کوئی ایسی مثال معلوم نہیں کہ کسی مسلمان نے یورپ میں جا کر یورپ ہی کی کسی زبان میں اس مضمون پر کتاب لکھ کر شائع کی ہو۔"[۱۰]

حالی نے آرنلڈ کے ردِ عمل کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے :

"سر سید کہتے تھے کہ ۱۸۷۰ء میں جب کہ "خطباتِ احمدیہ" چھپ کر لندن میں شائع ہوئی تو اس پر لندن کے ایک اخبار میں ایک انگریز

نے لکھا تھا کہ عیسائیوں کو ہوشیار ہونا چاہیے کہ ہندوستان کے ایک
مسلمان نے انھیں کے ملک میں بیٹھ کر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اس نے
دکھایا ہے کہ اسلام ان تمام داغوں اور دھبّوں سے پاک ہے، جو عیسائی
اس کے خوشنما چہرے پر لگاتے ہیں۔"[۱۱]

سر سید احمد خاں نے بہت سوچ سمجھ کر اپنے تعلیمی نظریات مرتب کیے تھے اور اس معاملے میں وہ کسی بھی قیمت پر کوئی سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں تھے۔ اگر برطانوی حکومت تعلیم کے سلسلے میں کوئی ایسا قدم اُٹھانا چاہتی ہو، جو سر سیّد کے تعلیمی نظریات کے خلاف ہوتا تو وہ نتائج کی پروا کیے بغیر حکومت کی سخت مخالفت پر اتر آتے۔

۱۸۸۱ء میں سر سیّد کو معلوم ہوا کہ حکومت پنجاب یونیورسٹی کو ورنیکولر یونیورسٹی بنانا چاہتی ہے تو انھوں نے تہذیب الاخلاق میں کئی قسطوں میں حکومت کے اس اقدام کے بارے میں مضمون لکھا اور حکومت کی سخت مخالفت کی اور یہاں تک کہا کہ یہ ایک چال ہے۔ حکومت دراصل ہندوستانیوں کو جدید تعلیم سے محروم رکھنا چاہتی ہے۔ سر سیّد نے اس سلسلے میں انتہائی سخت الفاظ استعمال کرتے ہوئے لکھا:

"ہم لارڈ میکالے کو دعا دیتے ہیں۔ خدا اس کو بہشت نصیب کرے کہ اس نے اس دھوکے کی ٹٹّی کو اُٹھا دیا تھا۔ کیا وہ ٹٹّی ہماری آنکھوں کے سامنے پھر لگائی جاتی ہے؟ چند ناعاقبت اندیش ہندوستانی شاید ان تمام باتوں سے خوش ہوتے ہوں گے اور گورنمنٹ کا احسان مانتے ہوں گے۔ مگر دور اندیش آدمی ان تمام باتوں سے نہایت رنجیدہ ہوتے ہیں اور نہایت افسوس و مایوسی سے گورنمنٹ کی اور یورپین اعلیٰ درجے کے حکام کی کارروائی کو جو اس وقت اس میں شریک ہیں، دیکھتے ہیں۔ شاید حکومت کو انتظام ملک اور انتظام دفتر کے لیے چند ایسی پتلیاں درکار ہیں، جو انگریزی لکھ سکتی ہوں، مگر سمجھ نہ سکتی ہوں۔ جیسے کہ مانچسٹر میں سوت کاتنے کے لیے پتلیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔"[۱۲]

سرسید نے اپنے ایک مقالے میں سرکاری ہسپتالوں کی بد انتظامی اور وہاں کے انگریز اور ہندوستانی ڈاکٹروں پر سخت تنقید کی تھی۔ انگریز اور ہندوستانی ڈاکٹروں کو "بداخلاق" اور "بدمعاش" تک کہا ہے۔ یہ مقالہ ۳۱ مارچ ۱۸۷۴ء کے اخبار سائنٹیفک سوسائٹی میں شائع ہوا تھا۔ اس زمانے میں یہ لب و لہجہ اختیار کرنے کے لیے زبردست ہمت اور حوصلے کی ضرورت تھی۔ اب اس مقالے کا متعلقہ حصہ ملاحظہ کیجیے:

"اب ہم ان اسباب کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو خاص انتظام ہی کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک ان ملازموں کی کج اخلاقی اور ظلم و زیادتی اور اگر ہم سچ سچ کہیں تو بعض اوقات ان کی بدمعاشی اس بات کا باعث ہے کہ ہندوستانی ان کی صورت دیکھنے اور ان کے پاس جانے سے اپنا مرنا بہتر سمجھتے ہیں۔ ہندوستان کی قوم بہت زیادہ عادی، نرمی اور خوش اخلاقی کی ہے اور یہ بات سرکاری سررشتوں میں نام کو بھی نہیں ہے۔ جو بات علی العموم معلوم ہے کہ جو انگریزی بڑے ڈاکٹر ہوتے ہیں وہ تو ہرگز غریب رعایا کا علاج کرنا پسند نہیں کرتے اور وہ مجبور ہیں کہ کسی کے ساتھ خوش اخلاقی نہیں کرسکتے کیونکہ بداخلاقی اس قدر ان کی جبلت میں بیٹھ گئی ہے کہ اب خوش اخلاقی کو وہ بہ تصنع کرنا چاہتے ہیں اور نہیں ہو سکتی۔ رہے وہ ڈاکٹر صاحب جو کالے ڈاکٹر کہلاتے ہیں۔ ان کے مزاج کچھ انگریزی ڈاکٹر صاحب سے بھی زیادہ ہو جاتے ہیں اور شاید ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کالے ڈاکٹر میں جو ایک سیاہی کا مفہوم معلوم ہوتا ہے وہ ان کے دماغ کو محیط ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے اخلاقی روشنی ان میں بالکل نہیں رہتی۔ اگر غربا چاہیں کہ اپنے ملک کی رسم کے موافق اپنے گھر کی عورتوں یا بچوں کے علاج ان سے کرادیں تو وہ کیوں کسی کے گھر جانے لگے تھے۔ ضرور ہے کہ وہ بے چارہ اپنی آبرو

کو ضائع کر کے اپنی عورتوں کو شفاخانہ لے جاوے جب ڈاکٹر صاحب
کے علاج سے مستفید ہو۔ پس نہ وہ لے جاوے گا نہ اُن سے علاج کا
خواستگار ہوگا اور اگر سعی سفارش سے ڈاکٹر صاحب کسی ایک کے گھر گئے
تو جب تک بگھی نہ ہو اور ڈاکٹر صاحب کی فیس نہ دے ڈاکٹر صاحب ہرگز نہیں
جاویں گے اور ہندوستان میں ایسے لوگ کہاں ہیں جن کے پاس علی العموم
بگھیاں اور فیس کی گنی تیار رہے۔ بس وہ بے چارے ان ڈاکٹروں کے پاس
تک نہیں آتے۔" [۱۳]

اگر کسی ہندوستانی کے ساتھ برطانوی حکومت کوئی بے انصافی کرتی تھی تو سرسید اپنا انجام سوچے بغیر سینہ سپر ہوجاتے تھے۔ کانگریس ۱۸۸۵ء میں قائم ہوئی اور ابتدائی دس سال اس نے صرف حکومت کی خوشامد اور بہت ہی عاجزانہ لہجے میں کچھ مطالبات کیے۔ کانگریس نے اپنا اصل احتجاجی روپ بہت دن بعد اختیار کیا تھا۔ اب ایک واقعہ سنیے :

کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک جج پر اعتراض کرنے کے الزام میں سریندر ناتھ بنرجی کو دو مہینے کی سزا ہوگئی۔ کسی بھی ہندوستانی جرنلسٹ کو سزا کا یہ پہلا واقعہ تھا۔ لوگوں میں زبردست احتجاج ہوا۔ اس احتجاج میں سرسید بھی پیچھے نہیں رہے۔ انھوں نے بابو سریندر ناتھ بنرجی کے مقدمے کے متعلق علی گڑھ میں ایک جلسہ منعقد کیا۔ جس کی صدارت انھوں نے خود کی۔ اس جلسے میں درج ذیل تین تجاویز منظور ہوئیں :

۱۔ بہ لحاظ عمدہ خدمتوں کے جو بابو سریندر ناتھ بنرجی نے ملک کے کاموں میں کی ہیں یہ جلسہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ بہ وجہ اس ناگہانی آفت کے جو ان پر ہوئی، دلی رنج کرے اور دلی ہمدردی کا اظہار کرکے ان کے حال کی افسوس ناک حالت کو بطور قومی آفت خیال کرے۔

۲۔ ایک تار مشعر اظہار ہمدردی بابو سریندر ناتھ بنرجی کو بھیجا جائے اور ان کو اطلاع دی جائے کہ اس بدنصیب واقعے کو دیکھ کر، جس کا کچھ

گمان بھی نہ تھا، ہم رنجیدہ ہیں۔

۴۔ ایک تار حضور وائسرائے بہادر کی خدمت میں بھیج کر یہ عرض کی جاوے
کہ حضور ممدوح اختیارات رحم و عفو کو، جو ان کو بہ لحاظ عہد گورنری کے
حاصل ہیں، نسبت بابو سریندر ناتھ بنرجی کے کام میں لاویں۔"[14]

جب سریندر ناتھ بنرجی دو مہینے کی سزا کاٹ کر رہا ہوئے تو پنجاب جاتے
ہوئے دو دن کے لیے علی گڑھ میں ٹھہرے۔

۱۲ مئی ۱۸۸۴ء کو علی گڑھ میں ان کے اعزاز میں ایک جلسہ ہوا۔ جس کی صدارت
سرسید نے کی۔ اور جلسے میں حکومت سے مختلف معاملات میں کئی مطالبات کیے۔[15] ایک
ایسے شخص کے اعزاز میں جلسہ منعقد کرنا آسان کام نہیں، جو حکومتِ وقت کا معتوب ہو۔

سرسید کے بارے میں کچھ اور کہنے سے پہلے ہندوستانی مصلحین اور ان مصلحین
میں سرسید کے مرتبے کے بارے میں چند باتیں عرض کر دوں۔

انیسویں صدی کے آغاز ہی میں مغربی تعلیم و فکر سے متاثر ہو کر ہندوؤں
میں مذہبی، سماجی اور تعلیمی اصلاحات کا آغاز ہو گیا تھا۔

ہندوستان کے پہلے مصلح راجہ رام موہن رائے (۱۷۷۲ء-۱۸۳۳ء) تھے۔
انھوں نے فارسی سنسکرت، عربی، اُردو کے علاوہ انگریزی میں بھی بہت اچھی استعداد
پیدا کی تھی۔ وہ مغل حکومت کے سفیر بن کے لندن بھی گئے تھے۔ جہاں انھوں نے
مغربی نظام کو بہت قریب سے دیکھا۔ اس لیے اپنے ملک واپس آکر انھوں نے اصلاحی
تحریک شروع کی۔ ان کی تحریک کی بنیاد مذہب تھی۔ انھوں نے برہمو سبھا قائم
کی۔ وہ غیر عقلی عبادت کے طریقوں سے ہندوؤں کو نجات دلانے کی کوشش کرنے لگے۔
انھوں نے ویدوں کی تعلیم کو تسلیم کیا اور جو رسم و رواج بعد میں ہندو دھرم میں
شامل ہو گئے تھے ان کی سخت مخالفت کی۔ راجہ رام موہن رائے نے ہندو بیوہ کی شادی
پر زور دیا۔ پیدا ہوتے ہی لڑکیوں کو جان سے مارنے کی سخت مخالفت کی۔ چھوٹی عمر
میں بچوں کی شادی کے خلاف آواز بلند کی۔ ستی جیسی غیر انسانی روایت کے خلاف

سخت احتجاج کیا اور ہندو عورتوں کو پردہ ترک کرنے کی تلقین کی۔ ان سب کے علاوہ انھوں نے ہندوؤں کو مغربی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی۔

راجہ رام موہن رائے کے ایک شاگرد کیشو چندر سین (۱۸۳۸ء-۱۸۸۴ء) نے برہمو سبھا کو باقاعدہ برہمو سماج کی شکل دے دی اور اس کو پورے ہندوستان میں پھیلانے کی جدوجہد کی۔

ایک اور مصلح سوامی دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ء-۱۸۸۲ء) نے آریہ سماج کی بنیاد ڈالی۔ انھوں نے بتوں کی پوجا کی مخالفت کی۔

راجہ رام موہن رائے کی طرح کم عمر کے بچّوں کی شادی کی مذمّت کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے مختلف ذاتوں کے درمیان شادیوں کی حوصلہ افزائی کی۔ دیانند سرسوتی نے ایک شدھی کی تحریک شروع کی۔ جس کے مطابق ان ہندوؤں کو جو مسلمان یا عیسائی ہو گئے تھے، دوبارہ ہندو بنانا تھا۔

سوامی وویکانند (۱۸۶۲ء-۱۹۰۲ء) نے چھوت چھات کے خلاف آواز بلند کی۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ ہندوؤں کا کوئی بھی فرقہ ہو۔ مثلاً شِو کے ماننے والے یا وشنو کے ماننے والے یا تانترک وغیرہ —— ان سب کے عقائد ان کو ایک ہی خدا کی طرف لے جاتے ہیں۔

بنگال کے ایشور چند ودیا ساگر (۱۸۲۰ء-۱۸۹۱ء) نے ہندو عورتوں کی سماجی حیثیت کو برابر بنانے کی جدوجہد کی۔ ان تمام مصلحین میں ایک بات مشترک تھی اور وہ یہ کہ یہ سب احیاء پرست تھے اور انھوں نے ہندو دھرم کو خالص ویدک کی شکل میں احیاء کی کوشش کی۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ جتنے بھی ہندو مصلحین تھے ان سب کا زور مذہب کے احیاء پر تھا اور کچھ ایسا لگتا تھا کہ یہ مذہب کو اسلامی اثرات سے خود کو نجات دلانا چاہتے ہیں۔ انھوں نے ویدک شکل میں ہندو دھرم کے احیاء کی تبلیغ کی اور سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنی اصلاحی تحریکوں میں بھی مسلمانوں کو شامل

نہیں کیا اور نہ ہی ان مسلمانوں کو اپنی قوم کا حصہ جانا۔ بلکہ بات تو اس کے برعکس تھی۔

ہندوستان کے مشہور ماہر سماجیات اور عالم مدن گوپال نے انیسویں صدی کے سماجی اور لسانیاتی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے ہندو ریفارمروں کے بارے میں لکھا ہے:

"تقریباً ہر ہندو ریفارمر نے پورے زور و شور سے ثابت کیا ہے کہ ہندوؤں میں جتنے بھی بُرے رسم و رواج ہیں وہ سب ہندوستان پر مسلمانوں کے حملے کی وجہ سے ہیں۔ انگریزوں نے اپنے ذاتی وجوہ سے ان میں پھوٹ ڈالنے والے رجحانات کو اور بھی ہوا دی۔"[16]

اگرچہ تعلیمی، اقتصادی اور سماجی اعتبار سے مسلمان ہندوؤں سے بہت پیچھے تھے۔ پھر بھی کسی ہندو ریفارمر نے مسلمانوں کی پس ماندگی دور کرنے کے لیے کبھی ایک لفظ بھی نہیں کہا۔

سرسیّد کی پوری تحریک سماجی اور تعلیمی اصلاح پر تھی۔ انھوں نے عہدِ جدید کے فکری تقاضوں سے اسلام کو ہم آہنگ کرنے کی پوری کوشش کی۔ لیکن اس راہ پر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکے۔

سرسیّد نے ایک دفعہ نہیں، کئی بار یہ بات کہی کہ دنیا کے تمام مذاہب قابلِ احترام ہیں۔ وہ احیاء پرست نہیں تھے۔ سرسیّد ہرگز اسلام کی ان روایات کو زندہ نہیں کرنا چاہتے تھے جو ہزار سال پہلے تھیں۔ سرسیّد کے بارے میں یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ ہندوستان کے تمام مصلحین میں واحد شخص ہیں، جنھوں نے ہر مذہبی فرقے کا احترام کیا۔

سرسیّد کی ان خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے حالی لکھتے ہیں:

"اس کے علاوہ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ انھوں نے جتنے رفاہِ عام کے کام کیے اُن میں تمام ہندو مسلمانوں کو شریک کیا، سوسائٹی کے اخبار

میں ۔ چونکہ پینتیس برس اُن کے ہاتھ تلے رہا کبھی بھول کر بھی کوئی آرٹیکل یا نوٹ ایسا نہیں لکھا جس سے مذہبی تعصب کی بو آتی ہو، کبھی گورنمنٹ سے اس بات کی شکایت نہیں کی کہ مسلمانوں کی تعداد بہ نسبت سرکاری ملازمت میں بہت کم ہے، کبھی کسی ہندو عہدیدار کی ترقی پر اعتراض یا ناگواری کا اظہار نہیں کیا بلکہ برخلاف اس کے ہمیشہ مسلمانوں کو یہ نصیحت کی کہ سرکاری ملازمت کا استحقاق پیدا کریں ۔ ہمیشہ ہندو لیڈروں اور رفارمروں کا ذکر ادب اور تعظیم کے ساتھ اپنے اخبار میں اور پبلک اسپیچوں میں کیا، اور ہمیشہ اُن کے مرنے پر حد سے زیادہ رنج اور افسوس ظاہر کیا ۔ یہی حال اُن کی بے تعصبی کا اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا اور یہی حال عیسائیوں کے ساتھ۔"[17]

سر سید بے ہودہ رسم و رواج کے مخالف تھے ۔ وہ صرف مسلمانوں ہی کی اصلاح کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ ہندوؤں کو بھی روایتی رسم و رواج ترک کرنے کی تلقین کرتے تھے ۔ ہندو سمندر پار جانے کو بُرا سمجھتے تھے ۔ سر سید نے کئی بار اس رویّے کی مذمت کی ۔ انھوں نے سمندر پار جانے کے لیے ہندوؤں کی حوصلہ افزائی کی ۔ جب لالہ اماؤ شنکر اور لالہ شمبھو دیال نے انگلینڈ جانے کا فیصلہ کیا تو سر سید نے بے انتہا خوشی کا اظہار کیا۔[18]

سر سید نے ہندوؤں میں چھوت چھات کے خلاف بھی کئی مضامین لکھے ۔ ۱۸۸۴ء میں سر سید نے پنجاب کا سفر کیا ۔ جالندھر میں گورنمنٹ اسکول کے طلباء کی طرف سے بھگت رام نے ایڈریس پیش کیا جس میں کہا گیا :

"جناب سیّد صاحب صرف ایک قوم یا ایک خاص فرقے کے ہی مددگار نہیں ہیں، بلکہ وہ جناب بابو کیشب چندر سین اور سری سوامی دیانند سرسوتی کے پیروؤں کو بھی اسی نظرِ عنایت سے دیکھتے ہیں کیونکہ وہ خاص مسلمانوں ہی کے معاون نہیں بلکہ وہ کل ملک کے مددگار اور کُل ہندوستان

کے جاں نثار ہیں۔"[19]

لاہور میں ۲؍فروری ۱۸۸۴ء کو سر سیّد کی خدمت میں آریہ سماج کا ایک ڈیپوٹیشن پیش ہوا۔ ڈیپوٹیشن میں آریہ سماج کے چالیس پچاس ممبر شامل تھے۔ اس میں سماج کے سکریٹری منشی جیون لال بھی تھے۔ منشی جیون لال نے خاص طور سے سر سیّد کی اُن خدمات کا ذکر کیا جو سر سیّد نے لیجسلیٹو کونسل میں ہندوؤں کے لیے انجام دی تھیں۔ اس ملاقات کی تفصیل لاہور کے پنجابی اخبار کے ۹؍فروری ۱۸۸۴ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ اخبار لکھتا ہے:

"اس ڈیپوٹیشن کی خبر پہلے سے نہیں دی گئی تھی اس لیے کوئی خاص وقت ڈیپوٹیشن کے آنے کا مقرر نہ ہوا تھا۔ جب یہ ڈیپوٹیشن کوٹھی کے احاطے کے اندر داخل ہوا اُس وقت سیّد صاحب مع اپنے احباب کے ایک معزز دوست کی ملاقات کو سوار ہو کر روانہ ہوئے تھے اور ابھی احاطے سے باہر نہ نکلے تھے کہ اس مجمع پر نگاہ پڑی۔ نہایت گرم جوشی سے اُس کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنی روانگی ملتوی کر کے ڈیپوٹیشن کو ڈرائنگ روم لے گئے۔ لالہ سنگم لال نے سیّد صاحب کی تشریف آوری کا شکریہ ادا کیا اور چند مختصر الفاظ میں اپنے ڈیپوٹیشن کا مقصد بیان کیا اور کہا: "گو وہ عزت اور توقیر جو آپ کے یہاں تشریف لانے سے ہوئی ہے بالخصوص مسلمانوں سے متعلق ہے مگر ہمارے ملک کے اہل ہنود بھی، جن کی طرف سے ہم حاضر ہوئے ہیں، اس عزت کو اپنی طرف منسوب کر کے اُس کا فخر کر سکتے ہیں۔ گو آپ ہندو نہیں ہیں لیکن یہ کچھ کم فخر کی بات نہیں ہے کہ ہمارے ملک میں آپ جیسا ریفارمر موجود ہے جو ایسی بڑی اور معزز قوم کی ریفارمیشن میں، جیسی کہ مسلمانوں کی قوم ہے، سچے دل سے مصروف ہے۔"

اس کے بعد لالہ سنگم لال نے مدرسۃ العلوم کے قائم کرنے اور اُس بے تعصبانہ اصول کی طرف، جس پر مدرسہ قائم ہوا ہے۔ اور جس کی

وجہ سے ہر ملّت و مذہب کے طالب علم اُس میں داخل ہو سکتے ہیں، اشارہ کیا۔ پھر سیّد صاحب کی اُن خدمات کا ذکر کیا جو بحیثیت لیجسلیٹو کونسل کے ممبر ہونے کے اُن کی ذات سے اہلِ ہنود کے لیے ظہور میں آئیں۔ اخیر میں لالہ سنگم لال نے سول سروس فنڈ کے متعلق یہ آرزو ظاہر کی کہ اس تجویز میں اہلِ ہنود کو شامل کیا جائے۔"[۲۰]

سر سیّد کے بارے میں یہ بات خاص طور سے قابلِ ذکر ہے کہ انھوں نے دوسرے مذاہب یا اُن کے رہنماؤں کو کبھی بُرا بھلا نہیں کہا۔ ایک مصلح کی حیثیت سے انھوں نے مسلمانوں کے بہت سے رسم و رواج کو بُرا بھلا کہا اور مسلمانوں کو تعلیم دی کہ انھیں ترک کر دیں۔ سر سیّد جانتے تھے کہ مسلمانوں نے نوّے فی صد رسم و رواج ہندوؤں سے لیے ہیں۔ وہابیوں نے مسلمانوں کے رسم و رواج کو یہ کہہ کر بدعت قرار دیا کہ یہ ہندوؤں سے لی گئی ہیں اس لیے غیر اسلامی ہیں۔ سر سیّد وہابی تھے اور ہنٹر کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے بہت فخر سے خود کو وہابی کہا تھا، جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔

سر سیّد کی عظمت کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ انھوں نے ان رسم و رواج کو تو بُرا بھلا کہا لیکن اس سلسلے میں ایک بار بھی ہندو مذہب اور ہندوؤں کا نام نہیں لیا۔ انھیں بُرا بھلا کہنا تو دور کی بات ہے۔

سر سیّد پر دوسرا الزام یہ ہے کہ وہ فرقہ پرست تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سر سیّد نے مدرسۃ العلوم صرف مسلمانوں کی تعلیم کے لیے قائم کیا تھا۔ اس سے زیادہ غلط بات اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ پہلے دن سے لے کر آج تک تمام مذہبی فرقوں کے لوگ علی گڑھ میں تعلیم پاتے رہے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ سر سیّد کا خیال تھا کہ تعلیم کے میدان میں مسلمان اپنے برادرانِ وطن سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں، اس لیے مسلمانوں کی تعلیم پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔

یہ ٹھیک ہے کہ سر سیّد نے مدرسۃ العلوم مسلمانوں کی تعلیم کے لیے قائم کیا

تھا۔ وہ تیئس سال تک اس کالج کے سکریٹری رہے اور ان کی کوشش سے یہ کالج ہندوستان میں متحدہ قومیت اور قومی یک جہتی کا بہترین اور اپنی نوعیت کا واحد مرکز بنا رہا۔ ان کی وفات کے بعد سے لے کر آج تک یہ ادارہ قومی اتحاد کا سب سے زیادہ روشن مینار ہے۔

مدرستہ العلوم کے قیام کے بعد اس کالج میں جس والیٔ ریاست کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا گیا۔ وہ کسی مسلم ریاست کے فرماں روا نہیں ـــــ پٹیالہ کے سکھ مہاراجہ یعنی مہاراجہ سر مہندر سنگھ بہادر تھے۔ علی گڑھ کے ایک جلسے میں مہاراجہ کی خدمت میں سرسید نے جو ایڈریس پیش کیا تھا۔ اس میں اس کالج کی پالیسی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

"اس مدرسہ میں تعلیم کے لیے جو قواعد مرتب کیے ہیں۔ ان کے مطابق ہندو اور مسلم طلبہ دونوں کو جدید علوم اپنانے کے مواقع حاصل ہوں گے۔ اس مدرسے کے بانیوں کا مقصد ہے کہ ہندوستان میں علم اور روشن خیالی کا فروغ حاصل ہو اور اس مدرسے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ہندوستان کی دونوں قومیں یعنی ہندو اور مسلمان شانہ بہ شانہ ترقی کریں اور علم و ہنر سے استفادہ کریں۔" [۲۱]

مہاراجہ پٹیالہ نے اس ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے جو کچھ کہا وہ بھی قابلِ غور ہے۔ انھوں نے کہا:

"اس سوسائٹی (سائنٹیفک سوسائٹی) کا یہ مقصد ہے کہ اہلِ ہند خواہ وہ کسی مذہب اور مشرب سے تعلق رکھتے ہوں۔ وہ اس سے فائدہ اُٹھائیں اور مدرستہ العلوم کا یہ اصول بھی قابلِ قدر ہے کہ اس میں بلا اختلاف مذہب و ملت علوم عقلی کی تعلیم سب کو برابر دی جائے گی۔" [۲۲]

۸ دسمبر ۱۸۷۵ء کو مہاراجہ پٹیالہ نے جو سند بھیجی۔ اس میں سرسید کی غیر فرقہ وارانہ پالیسی اور سیکولر ذہن کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا تھا:

"آج مابدولت نے سائنٹیفک سوسائٹی اور مدرستہ العلوم علی گڑھ کا ملاحظہ کیا... مابدولت نے بہ لحاظ تقویت مدرستہ العلوم خاص علوم عقلی کی تعلیم کے واسطے اٹھارہ سو روپے سالانہ کی امداد آج کی تاریخ سے مقرر فرمائی۔ اس لیے میری ریاست کے صیغۂ دیوانی اہلکاران حال و مستقبل کو چاہیے کہ جب تک یہ مدرسہ قائم رہے اور اس کے یہ مقاصد برقرار رہیں اور بلا امتیاز مذہب و ملت ہندو اور مسلمان بلا قید مذہب اس میں علم عقلی حاصل کرتے رہیں ــــ یہ سالانہ مدد بحال رکھی جائے۔"[۲۳]

سرسید نے پہلے ہی دن سے علی گڑھ کالج میں ہندو اور مسلم طلباء کو ایک نظر سے دیکھا۔ اس ادارے میں ہندو طلباء کو بھی وہ تمام حقوق دیے گئے جو مسلم طلباء کو حاصل تھے۔ ۱۸۷۶ء میں یہ مدرسہ قائم ہوا۔ بالکل شروع میں جن طلباء نے اس مدرسے میں داخلہ لیا، ان کی تعداد نواسی تھی اور ان میں چھ طالب علم ہندو تھے۔

تاریخ مدرسۃ العلوم علی گڑھ میں مدرستہ العلوم کے ابتدائی مدرسے میں تعلیم کو اپنانے والے طلباء کی تعداد حسب ذیل تھی:[۲۴]

	۱۸۸۰	۱۸۸۱	۱۸۸۲	۱۸۸۳	۱۸۸۴	۱۸۸۵	۱۸۸۶	۱۸۸۷	۱۸۸۸
ہندو	۷	۸	۱۳	۱۳	۲۳	۳۰	۲۷	۳۳	۳۰
مسلمان	۸	۸	۱۴	۱۴	۳۵	۱۹	۲۳	۱۹	۳۹

شروع میں تو ہندو طلباء اس کالج میں داخلہ لینے سے جھجک رہے تھے لیکن کچھ عرصے بعد جب والدین کو سرسید کے کشادہ ذہن اور سیکولر رویّے کا احساس ہوا تو انھوں نے اپنے بچوں کو کالج میں بھیجنا شروع کر دیا اور ہندو طلباء کی تعداد بڑھتی گئی۔ کالج میں ۱۸۷۵ - ۱۸۸۴ء کے دوران طلباء کی تعداد حسب ذیل تھی:

	۱۸۷۵	۱۸۷۶	۱۸۷۷	۱۸۷۸	۱۸۷۹	۱۸۸۰	۱۸۸۱	۱۸۸۲	۱۸۸۳	۱۸۸۴
ہندو	۰	۶	۱۲	۴۱	۳۰	۴۰	۸۷	۵۳	۵۳	۷۷
مسلمان	۶۶	۸۹	۱۱۳	۱۳۴	۵۵	۱۳۲	۱۸۶	۱۷۹	۱۹۳	۱۹۳

مدرستہ العلوم کی رپورٹ میں طلبا کے اعداد و شمار بیان کرتے ہوئے لکھا گیا ہے :

"اس وقت ہمارے کالج میں ۱۵۸ طالب علم داخل ہیں، جن میں سے ۱۲۹ مسلمان، ۲۷ ہندو اور ایک پارسی ہے اور ہندو مسلمان دونوں بورڈر بھی ہیں، جس سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس کے بانی کا کبھی یہ خیال نہ تھا کہ اس کے علم کے فائدے کسی خاص فرقے پر محدود رکھے اور جو روشنی انسانی ہمدردی کی ان کے دل میں ہے، اس کو تعصب کے سیاہ دھبوں سے داغدار کرے۔" ۲۵

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ علی گڑھ کے پہلے گریجویٹ ایشوری پرشاد تھے جو تحصیل کھیر ضلع علی گڑھ کے رہنے والے تھے۔

"ہندو اور مسلمان طالب علموں کی حوصلہ افزائی کے لیے ۱۸۸۱ء میں سرسید نے مضمون نویسی کے مقابلے کا انعقاد کیا اور اعلان کیا کہ جو طالب علم اوّل، دوم آئیں گے انھیں بالترتیب پچیس اور پندرہ روپے بطور انعام دیے جائیں گے۔ سال سوم کے ایک طالب علم روشن لال نے سب سے اچھا مضمون لکھا اس لیے پہلا انعام اُسے دیا گیا۔" ۲۶

"۱۸۸۲ء میں مدرستہ العلوم کے بی۔اے میں تعلیم پانے والے ہندو طلبا کو مطلع کیا گیا کہ آئندہ ہونے والے بی۔اے کے امتحان میں جس ہندو طالب علم کی فرسٹ کلاس آئے گی اُسے سرسید احمد خاں اپنی جیب سے سونے کا تمغہ دیں گے۔" ۲۷

سرسید نے اپنی ایک تقریر میں مدرستہ العلوم کی پالیسی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا :

"مدرستہ العلوم بے شک ایک ذریعہ قومی ترقی کا ہے۔ یہاں پر قوم سے میری مُراد صرف مسلمانوں ہی سے نہیں بلکہ ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے

.... ہندوؤں کی ذلت سے مسلمانوں کی اور مسلمانوں کی ذلت سے ہندوؤں کی ذلت ہے۔ پھر ایسی حالت میں جب تک یہ دونوں بھائی ایک ساتھ پرورش نہ پائیں، ساتھ ساتھ یہ دونوں دودھ نہ پئیں، ایک ہی ساتھ تعلیم نہ پائیں، ایک ہی طرح کے وسائل ترقی دونوں کے لیے موجود نہ کیے جائیں ہماری عزت نہیں ہو سکتی۔ مدرسۃ العلوم کے قائم کرنے میں میرا یہی مطلب تھا۔"[۲۸]

ایک اور موقع پر سرسید نے کہا:

"مجھ کو افسوس ہوگا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے.... میں اس بات کے بیان کرنے سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق، جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے، بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں۔ صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں۔"[۲۹]

"۱۸۸۰ء میں مسلم اینگلو اورینٹل کالج کی مجلس منتظمہ میں گیارہ اراکین تھے جن میں بابو توتارام، بابو جوگیندر ناتھ اور لالہ لوک مان داس تین غیر مسلم تھے۔"[۳۰]

مدرسۃ العلوم کے دروازے صرف ہندو طلباء ہی کے لیے نہیں، ہندو اساتذہ کے لیے بھی کھلے ہوئے تھے۔ اسٹاف کی پہلی فہرست میں سات اساتذہ تھے۔ جن میں دو ہندو اساتذہ جادو چند چکرورتی اور پنڈت شیو شنکر بھی شامل تھے اور سب سے اہم بات یہ تھی کہ چکرورتی صاحب کو ان ساتوں اساتذہ میں سب سے زیادہ تنخواہ ملتی تھی۔ یہ وہ صاحب ہیں جن کی تصنیف حساب طویل عرصے تک مختلف جماعتوں

کے نصاب میں شامل رہی۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جب مدرستہ العلوم کے اسٹریچی ہال میں کوئی جلسہ ہوتا تھا تو چکرورتی صاحب کو اسٹاف کی صف میں باعزت طریقے سے سب سے آگے بٹھایا جاتا تھا اور یہ روایت سرسید کے بعد تک جاری رہی۔ بعد میں بھی ہندو اساتذہ خاصی تعداد میں دارالعلوم میں پڑھاتے رہے — جن کے نام ہیں:

"انبا پرشاد بھٹاچاریہ، برجموہن لال، بختاور لال، بنسی دھر، پیارے لال، جادو چند چکرورتی، بھوانی چند چکرورتی، داتی رام، شیو شنکر کشن لال، پنڈت کیدار ناتھ، گوبند پرشاد، ماتا پرشاد، رام شنکر مصرا، ہرناتھ سنگھ وغیرہ" [۳۱]

سرسید، جس پر ہمارے عہد کے فرقہ پرست ہندو دشمنی کا الزام لگاتے ہیں وہ شخص ہے جس نے مختلف موقعوں پر ہندو مذہب اور سنسکرت زبان کی غیر معمولی تعریف کی۔ یہ بات صرف تقریر کی حد تک نہیں رہی۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ سب ثابت بھی کیا کہ وہ سنسکرت کو ہندوستان کی اہم زبان سمجھتے ہیں۔ پہلے ہی دن سے دارالعلوم میں سنسکرت کی تعلیم کا انتظام کیا گیا تھا۔ صرف سنسکرت کی تعلیم ہی کا انتظام نہیں کیا بلکہ یونیورسٹی لائبریری میں بھی سنسکرت کی کتابوں کا بہت اچھا ذخیرہ اکٹھا کیا گیا۔

سید محمود نے سرسید کی ہدایت اور رہنمائی میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی جو تعلیمی اسکیم تیار کی تھی۔ اس کے مطابق مدرسے کی تعلیم دو درجوں میں تقسیم تھی —— ادنیٰ اور اعلیٰ۔ ادنیٰ درجے کی تعلیم چار برس کی تھی اور اس میں کہا گیا تھا کہ ادنیٰ درجہ مدرستہ العلوم میں مفصلہ علوم دوم ذیل پڑھتے ہوں گے:

اول کوئی دو زبانیں مندرجہ ذیل زبانوں میں سے

۱ : عربی مع زبان دانی اور علم ادب

۲ : انگریزی " " " "

۳: سنسکرت مع زبان دانی اور علم و ادب
۴: لیٹن " " " "
۵: گریک " " " "

اعلیٰ درجے کی تعلیم میں تعلیم کا نصاب اس طرح تھا :

مندرجہ ذیل زبانوں میں سے کوئی ایک زبان

۱: عربی مع عبری و سریانی مع علم اُن کی مطابقت کی
۲: انگریزی مع اینگلو سیاکسن اور مع علم اُن کی مطابقت کی
۳: سنسکرت مع ژندہ و فارسی اور مع علم اُن کی مطابقت کی
۴: سنسکرت مع پراکرت و پالی اور مع علم اُن کی مطابقت کی [۳۲]

جالندھر کی انجمن اسلامیہ کی طرف سے ۲۴ر جنوری ۱۸۸۴ء کو یار محمد خاں نے سرسید کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا۔ جس میں ان الفاظ میں سرسید کے سیکولر رویے کا اعتراف کیا گیا :

"اہلِ ہنود اور عیسائی صاحبوں کو بھی آپ نے ہمیشہ نظرِ مساوات سے دیکھا ہے اور ہم قوم سمجھا ہے ۔ چنانچہ مدرسۃ العلوم میں ہندو اور عیسائی طالبعلموں کے سب حقوق مسلمانوں کے برابر رکھے گئے ہیں ۔ اس لیے اہلِ ہنود اور عیسائی صاحبان بھی آپ کی بے تعصبی کے شکر گزار ہیں" [۳۳]

یہی نہیں ہے کہ سرسید یہ اعلان کرتے رہے ہیں کہ علی گڑھ کے دروازے ہندو اور مسلمان دونوں کے لیے کھلے ہوئے ہیں ۔ بلکہ عام لوگ بھی سرسید کی سیکولر پالیسی کا دل سے اعتراف کرتے تھے ۔ انجمن اسلامیہ لاہور کی طرف سے نواب عبد المجید خاں نے جو ایڈریس پیش کیا تھا، اس میں کہا تھا :

"جس وقت یہ مدرسہ قائم ہوا تھا تو عام لوگوں نے یہی سمجھا تھا کہ اس میں حنفی فرقے تعلیم پائیں گے ۔ لیکن آپ نے سب کو سمجھا دیا کہ سچے اسلام کی خیر خواہی فقط مسلمانوں میں یا ان کے ایک فرقے میں محبوس نہیں ۔

کل اولادِ آدم مختلف رنگ، مختلف مذہب، مختلف وطن، شہر میں ہوں یا گاؤں میں، جنگل میں یا پہاڑوں میں، یا دریا اور سمندر کے کناروں میں، بلکہ جو گمنامی کے جزیروں میں زندگی بسر کر رہے ہیں، وہ سب کو فیض پہنچانے والا ہے۔ سب اُس کی قوم، اور سب اُس کے بھائی ہیں۔ آپ نے اس کے فوائد کو ایسا عام کیا کہ سنی، شیعہ اور ہندو بھائی سب اسی گھاٹ کے تعلیم و تہذیب کا پانی پیتے ہیں۔ پرہیزگار، مولوی، پارسا پنڈت موجود ہیں۔ جب نماز کا وقت ہوتا ہے سنی اپنی نماز، شیعہ اپنی نماز پڑھتے ہیں اور نمازِ جماعت ادا کرتے ہیں۔ ہندو اپنے وقت پر گیان دھیان کے ساتھ پوجا پاٹ کرتے ہیں۔" ٣٤

سفرِ پنجاب کے دوران (فروری ۱۸۸۴ء) برہم سماج اور آریہ سماج کا وفد سرسید سے ملاقات کے لیے آیا۔ مختلف موضوعات پر وفد کے اراکین نے گفتگو کی۔ اس گفتگو کے دوران:

"ایک عیسائی نوجوان نے سوال کیا کہ آیا مسلمانوں کی طرح کوئی عیسائیوں کے لیے بھی عبادت گاہ مدرسۃ العلوم میں موجود ہے؟ اس سوال کے جواب میں سید صاحب نے فرمایا کہ وہاں پر ہندو، مسلمان، عیسائی سب طلباء کے لیے یکساں آرام موجود ہے۔ وظائف میں کسی طرح کا فرق نہیں کیا جاتا اور کسی طرح فرق نہیں۔ اگر ہے تو یہ ہے کہ مسلمان طلباء پر نماز فرض ہے اور ہندوؤں اور عیسائیوں کے لیے اختیاری ہے، خواہ عبادت کریں یا نہ کریں۔ مدرسۃ العلوم کے احاطے میں بہت سے پیپل کے درخت کھڑے ہیں، جس کا جی چاہے پرستش کرے یا اپنے کمرے میں ہر شخص پوجا کر سکتا ہے۔ اسی طرح عیسائی بھی اپنے کمرے میں نماز پڑھ سکتا ہے۔" ٣٥

سرسید کی یہی کوشش تھی کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اور اتفاق پیدا کریں اور اس سلسلے میں وہ پہلے ریفارمر تھے، جنھیں اس کا خیال آیا۔ سرسید نے

قوم کا لفظ دو معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ایک تو مذہب کے ماننے والوں کے لیے اور دوسرے وہ لوگ جو ایک مخصوص جغرافیائی حدود میں رہتے ہوں ــ چاہے ان کا مذہب کچھ بھی ہو۔

سفرِ پنجاب کے دوران گورداس پور میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

"اس وقت ہندوستان میں خدا کے فضل سے دو قومیں آباد ہیں اور اس طرح سے ہیں کہ ایک کا گھر دوسرے کے گھر سے ملا ہوا ہے۔ ایک کی دیوار کا سایہ دوسرے کے گھر میں پڑتا ہے۔ ایک آب و ہوا کے شریک ہیں، ایک دریا یا ایک کنویں کا پانی پیتے ہیں۔ مرنے جینے میں ایک دوسرے کے رنج و راحت کا شریک ہوتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ملے چارہ نہیں۔ یہی کسی چیز کو، جو معاشرت سے علاقہ رکھتی ہے۔ ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ رکھنا دونوں کو برباد کر دیتی ہے۔ ہم کو ایک دل ہو کر مجموعی حالت میں کوشش کرنی چاہیے۔ اگر ایسا ہو گا تو سنبھل جائیں گے، نہیں تو ایک دوسرے کے اثر سے دونوں قومیں تباہ اور بگڑ جاویں گی (چیز) ــ پرانی تاریخوں میں، پرانی کتابوں میں دیکھا اور سنا ہو گا۔ اب بھی دیکھتے ہیں کہ قوم کا اطلاق ایک ملک کے رہنے والوں پر ہوتا ہے افغانستان کے مختلف لوگ ایک قوم کہے جاتے ہیں۔ ایران کے مختلف لوگ ایرانی کہلاتے ہیں۔ یورپ میں مختلف خیالات اور مختلف مذاہب کے ہیں مگر سب ایک قوم میں شمار ہوتے ہیں۔ گو ان میں دوسرے ملک کے بھی لوگ آکر بس جاتے ہیں۔ مگر وہ آپس میں مل جل کر ایک ہی قوم کہلائے جاتے ہیں۔ غرضکہ قدیم سے قوم کا لفظ ملک کے باشندوں پر بولا جاتا ہے۔ گو ان میں بعض بعض خصوصیتیں بھی ہوتی ہیں۔ اے ہندوؤ اور مسلمانو! کیا تم ہندوستان کے سوا اور ملک کے رہنے والے ہو، کیا اس زمین پر تم دونوں نہیں بستے، کیا اس زمین میں

تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اس زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاتے،
اسی پر جیتے ہو اسی پر مرتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک
مذہبی لفظ ہے۔ ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی بھی، جو اس ملک میں
رہتے ہیں، اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔"[۳۶]

سرسید نے اور بھی کئی مقامات پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو قومیں کہا ہے اور ان کے اتحاد و اتفاق پر زور دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ وہ ان دونوں کو برابر سمجھتے ہیں اور ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ایک دفعہ انھوں نے کہا:

"میری یہ سمجھ ہے کہ ہندوستان میں دو قومیں ہندو اور مسلمان ہیں۔
اگر ایک قوم نے ترقی کی اور دوسری نے نہ کی تو ہندوستان کا حال
کچھ تہیں ہونے کا۔ بلکہ اس کی مثال ایک کانڑے آدمی کی سی ہوگی لیکن
اگر دونوں قومیں ترقی کرتی جاویں تو ہندوستان کے نام کی بھی عزت
ہوگی اور بجائے اس کے وہ ایک کانڑی اور بڈھی بال بکھری، دانت
ٹوٹی بیوہ کہلاوے ایک نہایت خوبصورت پیاری دلہن بن جاوے گی۔"[۳۷]

اے خدا تو ایسا ہی کر —— آمین۔"[۳۷]

سرسید غالباً پہلے ہندوستانی ہیں جنھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے قوم کا لفظ استعمال کیا۔ اس معاملے میں، میں یقین کے ساتھ تو نہیں کہہ سکتا لیکن یہ بات پورے یقین اور وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو ہندو کہنے کی تلقین پہلی بار سرسید نے کی تھی اور اس کے بعد طویل عرصے تک یہ بات کسی اور نے نہیں کی۔ اب کچھ عرصے سے ایک فرقہ پرست سیاسی جماعت کے رہنما مسلمانوں کو ہندو کہنے پر اصرار کر رہے ہیں لیکن ان کے اور سرسید کے مقاصد اور نیت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ سرسید ان دونوں مذہبی گروہوں کو ہندو اس لیے کہتے تھے کہ سرسید صاف ذہن کے سیکولر انسان تھے اور وہ چاہتے تھے کہ مذہب کی بنیاد پر ہندوستان کے مختلف گروہوں میں

تفریق نہیں کرنی چاہیے۔ اس کے برعکس ہمارے عہد کے فرقہ پرست جو مسلمانوں کو ہندو کہنے پر اصرار کر رہے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اپنی زبان، تہذیب، مذہب، لباس اور رہن سہن کے طریقے یا دوسرے لفظوں میں ہند ایرانی تہذیب کو چھوڑ کر بقول ان کے قومی دھارے میں شامل ہو جائیں۔

فروری ۱۸۸۲ء میں آریہ سماج کے ممبروں کے ایک ڈیپوٹیشن سے خطاب کرتے ہوئے سرسید نے اپنا یہ خیال ان الفاظ میں دُہرایا:

"سید صاحب نے شروع میں اس بات پر کسی قدر افسوس ظاہر کیا کہ اہل ہند صاحبان صرف اپنے تئیں ہندو یعنی باشندۂ ہند خیال کرتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اجنبی خیال کرنے لگتے ہیں۔ حالانکہ ہندو اور مسلمان دونوں قومیں ہندو یعنی اہل ہند کے خطاب کی مستحق ہیں۔ صاحب! وہ زمانہ اب نہیں کہ صرف مذہب کے خیال سے ایک ملک کے باشندے دو قومی سمجھے جاویں۔"[۳۸]

اس ایڈریس میں سرسید نے آریہ سماج کے ڈیپوٹیشن کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے اپنے اس خیال کا ان الفاظ میں پھر اعادہ کیا:

"آپ نے اپنے ایڈریس میں جو لفظ ہندو استعمال فرمایا ہے، وہ میری رائے میں درست نہیں، کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں بلکہ ایک شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔"[۳۹]

انڈین ایسوسی ایشن کے ایڈریس کے جواب میں سرسید نے یہ بات زور دے کر کہی:

"لفظ قوم سے میری مُراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنے ہیں جس میں، میں لفظ نیشن (قوم) کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے لائق نہیں ہے کہ ان کا مذہبی عقیدہ کیا ہے، کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ

یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان، ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ایک ہی حاکم کے زیرِ حکومت ہیں۔ ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں، ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برابر برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں، جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو، جو ہندوستان میں آباد ہیں، ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ "ہندو" یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم۔ جس زمانے میں، قانونی کونسل کا ممبر تھا۔ نہ مجھ کو خاص اسی قوم کی بہبودی کی دل سے فکر تھی۔ مجھ کو اس بات سے نہایت مسرت ہوتی ہے کہ آپ میری ناچیز خدمتوں کی اس قدر وقعت کرتے ہیں اور اب میں اخیر میں خدا تعالیٰ سے یہ دعا مانگتا ہوں کہ وہ ہماری قوم کو، جس کی تعریف میں نے ابھی بیان کی ہے، علمی ترقی عطا فرمائے۔ جس کے ذریعے سے ہماری قوم اور ہمارے ملک میں روشنی پھیلے اور آپ کی ایسوسی ایشن کی کوششوں کو کامیاب کرے اور نیز آپ کی تمام کوششوں اور کاموں میں آپ کا معاون ہو (چیرز بڑے زور سے)۔"[۴۰]

اگرچہ سیکڑوں سیاست دانوں، ادیبوں اور مورخوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ سرسید عظیم محبِ وطن اور غیر معمولی سیکولر انسان تھے۔ انھیں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں سے محبت تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھتے تھے۔ میں اس سلسلے میں یہاں صرف پنڈت جواہر لال نہرو کا ایک قول نقل کر رہا ہوں:

"وہ (سرسید) ہندوؤں کے خلاف یا فرقہ پرست نہیں تھے۔ انھوں نے بار بار اس پر زور دیا کہ مذہبی اختلافات کو کوئی سیاسی یا قومی اہمیت نہیں دینا چاہیے، انھوں نے کہا کہ کیا تم سب ایک ہی ملک میں نہیں رہتے ہو، یاد رکھو کہ لفظ ہندو اور مسلمان محض مذہبی امتیاز کی نشانی ہیں، ورنہ ہمارے ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان یا عیسائی، ایک ہی قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔"

جواہر لال نہرو

سرسید غیر معمولی طور پر سیکولر انسان تھے۔ وہ تمام مذاہب کا احترام کرتے تھے اور ہر مذہب کے ماننے والوں سے محبت کرتے تھے۔ اس لیے ان کے زمانے کے بے شمار ہندوؤں نے بھی مختلف موقعوں پر انھیں خراج تحسین پیش کیا۔ میں یہاں چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۱۸۸۴ء میں سرسید نے پنجاب کے مختلف مقامات کا دورہ کیا تھا۔ اس سفر کے دوران مسلمانوں کی طرح ہندوؤں نے بھی ان کا استقبال کیا اور ان کی شان میں تعریفی کلمات کہے۔

لاہور میں انڈین ایسوسی ایشن کی طرف سے جو ایڈریس پیش کیا گیا، اس پر چودہ ہندوؤں اور پانچ مسلمانوں کے دستخط تھے۔ ہندوؤں کے نام تھے: دیال سنگھ، جوگندر چندر بوس، رام نرائن، گوپال داس، سوسی بھوشن مکرجی، برج لال گھوس، کالی پرسنو رائے، پروٹل چندر جیوتجی، پنڈت امرناتھ، امرت لال، رام گوپال، گینڈرمل، پیارے لال اور کواسجی۔

اس سفر کے دوران جب سرسید لاہور پہنچے اور وہاں تقریریں کیں تو انگریزی اخبار ٹریبون نے انھیں ان الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا:

"ہم اس شخص کے کلمات سن کر جیسے کہ ہم اکثر اپنے مسلمان ہموطنوں کی زبانی نہیں سنتے، دل سے خوش ہوتے ہیں۔ جو نظیر سید احمد خاں بہادر نے قائم کی ہے ـــــ وہ صرف ان کے ہم مذہبوں کی پیروی کے لائق نہیں ہے بلکہ ہندوؤں کی پیروی کے بھی لائق ہے۔" [۱۴]

سرسید جہاں جاتے تھے وہاں لوگ ان کے استقبال کے لیے اسٹیشن پر موجود ہوتے۔ کچھ مقامات پر مسلمانوں کے ساتھ ہندو بھی خاصی تعداد میں سرسید کے استقبال کے لیے اسٹیشن آتے۔

جب سرسید بٹالہ پہنچے تو بقول مولوی سید اقبال علی:

"جب سید صاحب بٹالہ کے اسٹیشن پر پہنچے تو رائے رام داس صاحب

تحصیلدار اور منشی ٹیک چند صاحب نائب تحصیلدار اور شیخ ناصرالدین صاحب
اور شیخ محمد بخش صاحب اور شیخ برکت علی صاحب رئیسانِ بٹالہ سید صاحب
کی ملاقات کے لیے اسٹیشن پر موجود تھے۔" ۴۲

پنجاب کے سفر کے دوران سرسید ۲۴ر جنوری ۱۸۸۴ء کو جالندھر پہنچے تو
جالندھر کے ریلوے اسٹیشن پر جو عمائدینِ شہر سرسید کے استقبال کے لیے آئے تھے۔ ان
میں ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔ چند نام ملاحظہ ہوں:

"خان بہادر سردار یار محمد خاں، سیّد محمد علی خاں... بابو لچھمن داس،
... پنڈت شیونرائن، بابو سلامت رائے، شاہ محمد خاں وغیرہ۔" ۴۳

جالندھر میں سرسید احمد خاں کے قیام کا انتظام کنور بِرنام سنگھ بہادر
اہلو والیہ نے خود اپنی کوٹھی پر کیا تھا۔ کنور صاحب نے سرسید کی تقریر کے لیے کوٹھی
کے لان میں شامیانے لگا کر انتظام کیا تھا۔ جلسہ گاہ پر شامیانہ لگایا گیا۔ شطرنجیوں کا
فرش بچھایا گیا اور بقول مولوی سید اقبال علی:

"اس مقام کی آراستگی اور فرش فروش اور بنچیں کرسیاں جمع کرنے
میں نہایت محنت و تکلیف گوارا کی ہوگی اور اس کو نہایت عمدگی سے آراستہ
بھی کیا تھا۔" ۴۴

ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ کنور صاحب کے ذاتی خرچ سے ہوا ہوگا۔ اور یہ سرسید
کا ایک شیدائی ہی کر سکتا تھا۔ یہ شیدائی مسلمان نہیں ہندو تھا۔

صرف ہندو بزرگوں ہی نے نہیں، ہندو طالب علموں نے بھی سرسید کا استقبال
کرتے ہوئے اپنے ایڈریس میں انھیں خراجِ تحسین پیش کیا۔ جب سرسید جالندھر پہنچے
تو مولوی سید اقبال کے قول کے مطابق:

"اس کے بعد ہائی اسکول جالندھر کے طالب علموں کی جانب سے ایک ایڈریس
پیش ہوئی اور رائے بھگت رام صاحب خلف رائے سالگ رام صاحب آنریری
مجسٹریٹ و رئیس جالندھر، طالب علم ہائی اسکول نے اس کو پڑھا۔" ۴۵

اس ایڈریس میں بھگت رام نے جو اہم باتیں کہی تھیں وہ پہلے نقل کی جا چکی ہیں۔

ایسوسی ایشن کی طرف سے جو ایڈریس پیش کیا گیا اس میں سر سید کی کشادگیٔ ذہن اور سیکولر رویے کا اعتراف کرتے ہوئے کہا گیا:

"آپ کے خیالات کی وسعت اور آپ کا فیاضانہ برتاؤ، جو آپ نے اپنے خاص ہم مذہبوں کے علاوہ اور فرقوں کے ساتھ کیا ہے۔ آپ کے عام طریقۂ کارروائی کی کچھ کم مشہور و معروف صفت نہیں ہے۔ آپ کا برتاؤ ابتدا سے انتہا تک تعصب یا خودرائی کے دھبے سے بالکل مبرّا رہا ہے۔ جو عمدہ تعلیمی انسٹی ٹیوشن آپ نے علی گڑھ میں قائم کیا ہے اُس کے فائدوں سے ہندو اور مسلمان دونوں برابر مستفیض ہو سکتے ہیں۔ ہمارے بدقسمت ملک میں خفیف مذہبی اور قومی خصومتوں کی وجہ سے اس قدر تفرقہ پڑا ہوا ہے اور اُس کو زمانۂ گذشتہ میں قومی اور مذہبی تنازعات کے باعث سے اس قدر نقصان پہنچا ہے کہ آپ جیسے کشادہ دل اور فیاضانہ خیالات رکھنے والے شخص کا یہاں تشریف لانا اس وقت پر ایک خاص مبارک بادی کا باعث ہے۔ خدا کرے کہ آپ عرصۂ دراز تک زندہ رہیں تاکہ آپ مسلمانوں اور ہندوؤں کو برابر تلقینِ علم کر سکیں اور اُن کے دلوں سے تعصب اور خودرائی کو بیخ و بنیاد سے دور کر کے برادرانہ اتحاد کے مستحکم رشتوں میں اُن کو باہم ملا سکیں۔" [۴۶]

اس سپاسنامے کا جواب دیتے ہوئے سر سید نے کہا:

"میرے دوستو! آپ نے اپنے ایڈریس میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کا ذکر کیا ہے۔ مجھ کو افسوس ہو گا کہ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے۔ خاص سبب جو اس کالج کے قائم کرنے کا ہوا، یہ تھا جیسا کہ میں یقین کرتا ہوں، آپ بھی واقف ہیں کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل اور

محتاج ہوتے جاتے تھے۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھا تھا۔ وہ سرکاری کالجوں اور مدرسوں میں مہیا کی گئی تھی اور اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جاوے۔ اس کی مثال اس طرح پر دی جا سکتی ہے۔ فرض کرو کہ دو بھائی ایسے ہیں جن میں سے ایک بالکل طاقتور اور تندرست ہے اور دوسرا بیمار ہے اور اس کی تندرستی زوال پر ہے۔ پس اس کے تمام بھائیوں کا یہ فرض ہوگا کہ اس بیمار بھائی کی صحت کی تدابیر کریں اور اس کو مدد دیں۔ یہی خیال تھا جس نے مجھ کو محمڈن اینگلو کالج کے قائم کرنے پر آمادہ کیا۔ مگر میں اس بات سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے۔ صرف وہی شخص انعام کا دعوے کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور بورڈر کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دونوں آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی پسند نہیں کرتا۔ کیونکہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو دائیں آنکھ اور ایک کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔ لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔"[۲۴]

۲ر فروری ۱۸۸۴ء کو آریہ سماج کے ڈیپوٹیشن سے گفتگو کرتے ہوئے سر سید نے فرمایا:

"آپ صاحبان جو تکلیف فرما کر یہاں تشریف لائے اور میری بعض خدمات

کا ذکر کیا، میں اس کا تہِ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ آپ نے جو لفظ ہندو کا استعمال فرمایا ہے وہ میری رائے میں درست نہیں کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔ پس مجھے نہایت افسوس ہے کہ آپ مجھ کو، باوجود اس کے کہ میں ہندوستان کا رہنے والا ہوں، ہندو نہیں سمجھتے (بہت زور سے چیرز)۔ آپ اس بات کو یقیناً جانتے ہوں گے کہ ہندوستان کی ترقی کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ اہلِ ہنود اور اہلِ اسلام باہم مل کر کام کریں۔ جب تک یہ نہیں ہوگا اُس ترقی کو، جو ایک قوم کرے گی، ہندوستان کی کامل ترقی سے تعبیر نہیں کریں گے، کیونکہ غیر ملک والے ہم سب کو خواہ ہم مسلمان ہوں خواہ ہندو (مجھے معاف کیجیے کہ میں بھی لفظ ہندو کو اس خاص معنی میں استعمال کرتا ہوں) ایک لفظ ہندوستانی سے نامزد کرتے ہیں اور ہماری ترقی وتنزل علیٰحدہ علیٰحدہ اہلِ ہنود و اہلِ اسلام کی ترقی وتنزل سے نامزد نہیں ہوتی، بلکہ کل ہندوستان کی ترقی وتنزل سے تعبیر ہوتی ہے۔" [۴۸]

مدرسہ گورداسپور میں ۲۷ جنوری ۱۸۸۴ء کو تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

"اے صاحبو! ہمارے ملک ہندوستان میں جو کہ غالباً صدیوں سے ان دو قوموں سے، جو ہندو اور مسلمان کے لفظ میں تقسیم کی گئی ہیں آباد ہیں۔ اُن کے بزرگوں کی عظمت اور فضیلت اور ناموری ایسی نہ تھی جو بھولی جائے۔ ہندوؤں کے بزرگ جس قدر کہ انھوں نے تمام علوم ریاضیات، ہندسہ، حساب، لاجک، فلاسفی، نارل سینس میں ترقی کی، آج تک ان کی کتابیں ان کی یادگار نشانیاں ہیں، جس سے ان کی اولاد کو فخر ہے۔ مسلمان بعد کو اس ملک میں آکر آباد ہو گئے۔ وہ بھی اپنے بزرگوں کی عمدہ تحریرات، عمدہ تالیفات اور تصنیفات پر فخر کرتے ہیں۔ انھوں نے علم کی ہر شاخ میں ترقی دی۔" [۴۹]

سر سید خاصے طویل عرصے تک جج کی حیثیت سے کام کرتے رہے، انھوں نے اپنی ملازمت کے زمانے میں ہر مذہب کے لوگوں کو ایک ہی نظر سے دیکھا اور ایک جج کی حیثیت سے کبھی کسی مسلم کو غیر مسلم پر ترجیح نہیں دی۔ وہ اس طرح کی ترجیح کو ننگِ انسانیت تصور کرتے تھے۔ ہندوؤں کو سر سید پر اتنا اعتماد تھا کہ ۱۸۵۷ء میں بجنور کے تمام ہندو تعلقہ داروں نے برطانوی حکومت سے درخواست کی تھی کہ جب تک امن و امان نہ ہو جائے اُس وقت تک کے لیے ضلع بجنور سر سید اور ڈپٹی رحمت خاں کے سپرد رہے۔ یعنی یہ دونوں اس ضلع کے حاکم رہیں۔ جن دنوں سر سید بنارس سے رخصت ہو کر مستقل سکونت اختیار کرنے کے لیے علی گڑھ جا رہے تھے تو شہر کے ہندوؤں اور مسلمانوں نے ان کی یادگار کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی، جس کے صدر شمبھو نرائن سنگھ تھے۔ جسونت سنگھ نے اس کمیٹی کے توسط سے بنارس کالج میں طبیعیات کے طالب علم کے لیے "سید احمد خاں اسکالرشپ" کے نام سے ایک اسکالرشپ جاری کیا۔

یہ واقعات اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ سر سید سیکولر انسان تھے۔ وہ سب مذاہب کے لوگوں کو ایک نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے جو کچھ کیا، دل سے کیا۔ وہ کسی سیاسی جماعت کے رہنما نہیں تھے کہ ووٹ حاصل کرنے کے لیے دونوں فرقوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتے۔ ہندوستان میں اب تک جو سیکولر انسان پیدا ہوئے ہیں، ان میں سر سید کا نام سرِفہرست ہے۔ انھوں نے کبھی کسی مذہب کی بنیاد پر امتیاز نہیں برتا۔ انھیں ہندو بھی عزیز تھے اور مسلمان بھی۔ ہاں! وہ یہ ضرور کہتے تھے کہ تعلیمی اور اقتصادی میدان میں مسلمان بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ ضرورت ہے کہ کچھ خاص قدم اُٹھا کر انھیں دوسرے مذہبی فرقوں کے برابر لایا جائے۔ اگر اس فکر کی بنیاد فرقہ پرستی پر ہے تو پنڈت نہرو، محترمہ اندرا گاندھی اور راجیو گاندھی جیسی سیکولر ہستیاں تو زبردست فرقہ پرست تھیں، کیوں کہ انھیں جب یہ احساس ہوا کہ مسلمان تعلیم اور اقتصادی میدان میں بہت

پیچھے رہ گئے ہیں تو انھوں نے مسلمانوں کی ترقی کے لیے ہر ممکن قدم اٹھائے۔ گجرال کمیٹی، سردر کمیٹی، سردار جعفری، پندرہ نکاتی پروگرام، سید حامد کمیٹی، اقلیتی کمیشن اور اس طرح کی بہت سی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ کئی ریاستوں میں مسلمانوں کی مالی مشکلات دور کرنے کے لیے ایسے مالی ادارے قائم کیے گئے ہیں جو مسلمانوں کو اُن کے کاروبار کے لیے قرض دیتے ہیں۔ اگر یہ فرقہ پرستی ہے تو کانگریس، مرکزی حکومت، بعض ریاستی حکومتیں اور ہمارے وہ تمام رہنما جو مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے قدم اُٹھا رہے ہیں، زبردست فرقہ پرست ہیں اور سرسید سے کہیں زیادہ۔

حالی نے سرسید کے بارے میں لکھا ہے:

"جب سرسید نے رسالہ "لائل محمڈنس آف انڈیا" نکالنا شروع کیا تو اس کے بعض فقروں سے مجھے خیال ہوا کہ سید احمد خاں نہایت متعصب آدمی ہیں۔ ہندوؤں سے کچھ ہمدردی نہیں ہے۔ اس وقت میرا مصمم ارادہ ہوگیا تھا کہ اسی طرح ایک رسالہ "ہندو خیر خواہوں کے تذکرے میں" نکالا جائے۔ ان ہی دنوں میں میرا مرادآباد جانا ہوا۔ محتاج خانہ راہ میں پڑتا تھا۔ وہاں سرسید سے مڈبھیڑ ہوگئی۔ میں نے ان فقروں کا ذکر کیا، جن سے ان کے تعصب کا خیال پیدا ہوتا تھا۔ انھوں نے معذرت کی اور اپنے قلم کی لغزش کا اقرار کیا۔ خیر یہ تو ایک اخلاقی جواب تھا۔ مگر جس شفقت اور ہمدردی سے وہ اس وقت ہر مذہب اور ہر قوم کے محتاجوں کے ساتھ پیش آرہے تھے۔ اس کو دیکھ کر میرا دل بالکل صاف ہوگیا اور مجھے حیرت ہوگئی کہ یہ شخص کیسی پاک طبیعت کا آدمی ہے۔"[۵۰]

ڈاکٹر بھگوان داس نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے سرسید کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"سرسید صرف یہ نہیں چاہتے کہ مسلمان حکومت وقت سے اپنے اختلافات کو دور کریں بلکہ اُن کی کوشش تھی کہ مسلمان اپنے ملک

اور ہندو فرقے سے بھی مفاہمت کریں"۔ ۵۱

فرقہ پرستوں کا سرسیّد پر سب سے بڑا الزام یہ ہے کہ وہ آل انڈیا نیشنل کانگریس کمیٹی کے سخت خلاف تھے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ سرسیّد کی اسبابِ بغاوت ہند کے چھپنے کے تقریباً تیس سال بعد ایک برطانوی آئی، سی، ایس افسر اے۔ او۔ ہیوم کو خیال آیا کہ اب سیاسی حالات اس قابل ہو گئے ہیں کہ سرسیّد نے اسبابِ بغاوت ہند میں جو مشورہ دیا تھا، اس پر عمل کیا جائے۔ ہیوم نے ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے نام سے ایک ایسا ادارہ قائم کیا۔ جس کے ذریعے حکومت اور ہندوستانی عوام کے درمیان رابطہ قائم کیا جاسکے۔ اور جس کی مدد سے ہندوستانیوں کے خیالات حکومت تک پہنچائے جاسکیں۔

صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کی انگلستان میں جب ہیوم سے ملاقات ہوئی تو ہیوم نے انھیں بتایا:

"سب سے پہلی چیز جس نے نیشنل کانگریس کی تحریک کے جاری کرنے کا خیال میرے دماغ میں پیدا کیا، وہ خود سرسیّد کی کتاب اسبابِ بغاوت ہند تھی"۔ ۵۲

سرسیّد واحد ہندوستانی تھے، جن کی دور اندیشی نے انھیں مستقبل میں کانگریس کے رول سے واقف کر دیا تھا۔ ۱۸۵۷ء میں سرسیّد نے قتل وغارت گری کے مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔ انھوں نے بعد میں یہ بھی دیکھا تھا کہ انگریزوں نے ۱۸۵۷ء کے غدر کے سارے الزامات مسلمانوں کے سر تھوپ کر ان سے زبردست انتقام لیا تھا۔ پورے ہندوستان میں لاکھوں مسلمانوں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا گیا تھا۔ شاہی خاندان کے ایک فرد کو بھی نہیں چھوڑا تھا۔ پھر سرسیّد اس حقیقت سے بھی واقف تھے کہ تعلیم کے میدان میں مسلمان ہندو بھائیوں سے بہت پیچھے رہ گئے تھے۔ انھوں نے بے انتہا مخالفتیں برداشت کر کے کچھ مسلمانوں کو جدید تعلیم کے راستے پر ڈالا تھا۔ اب اگر مسلمان سیاست کے میدان میں کود پڑے تو تعلیمی اور سماجی

ترقی سے محروم رہ جائیں گے۔ سرسید غیر معمولی ذہین، باشعور، باخبر اور دور اندیش انسان تھے۔

دو واقعات ایسے ہوئے، جن کی وجہ سے سرسید ڈر گئے۔ بنگال میں نیشنل لیگ کے نام سے ایک انجمن قائم ہوئی تھی۔ اس لیگ کی طرف سے انگریزی میں ایک گمنام پمفلٹ شائع ہوا، جس کا نام تھا "دی اسٹار ان دی ایسٹ"۔ اس پمفلٹ کے شروع میں چند انگریزی اشعار بھی تھے۔ جن کا اُردو ترجمہ ہے:

"اے آسمان! کیا امید اور انصاف مر گئے؟ کیا کوئی نیا دن کبھی نمودار نہ ہوگا؟ آہ اے بچو! تمھاری ماں (ہندوستان) ہمیشہ اسی طرح خبث منتوں پر منتیں کیے جائے گی؟ ایک ستارہ (نیشنل لیگ) کے شفاف افق پر چمک رہا ہے اور (اے ہندوستان) تیرے بچّے جادو کے زور سے ایک مدت سے سوتے پڑے خواب دیکھ رہے تھے، تیرے جگانے کی آواز ان کے کان تک پہنچ گئی ہے۔" ۵۳

انہی دنوں میں ایک رسالہ شائع ہوا جس میں مولوی فریدالدین اور رام بخش دو فرضی شخصوں کا مکالمہ تھا۔ بڑی تعداد میں اس رسالے کا ہندوستان کی بارہ زبانوں میں ترجمہ کر کے ہندوستان کے مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ سرسید جانتے تھے کہ اگر مسلمان حکومت کے خلاف بھڑک اُٹھے اور انھوں نے بغاوت کردی۔

۱۸۵۷ء میں تو یہ بغاوت دو تین مہینے چلی تھی۔ لیکن اب حالات ایسے ہیں کہ چند گھنٹوں ہی میں مسلمانوں کی رہی سہی طاقت کو ختم کیا جا سکتا ہے اور اس دفعہ مسلمان پہلے سے بھی کہیں زیادہ ظلم و ستم کا شکار ہوں گے۔ اس لیے سرسید نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس وقت مسلمانوں کو صرف تنظیم کی طرف توجہ دینی چاہیے اور جب وہ اس میدان میں ہندوؤں کے برابر آجائیں تو پھر سیاست اور ملک کے انتظام میں بھی ہندوؤں کے شانہ بشانہ مل کر کام کریں۔

یہاں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف سرسید احمد خاں نے کانگریس کی مخالفت کی تو دوسری طرف انہوں نے ان مسلم تنظیموں کی بھی مذمت کی جو مسلمانوں کو سیاست کے میدان میں لانا چاہتے تھے۔ جسٹس امیر علی نے سرسید احمد خاں کو محمڈن نیشنل کانگریس میں کئی بار شمولیت کی دعوت دی لیکن سرسید نے ہر بار انکار کر دیا۔ اس کانگریس کا رکن بننا تو دور کی بات ہے وہ اس کے جلسے میں بھی شریک ہونے کے روادار نہیں تھے۔

۱۰ر دسمبر ۱۸۸۸ء کو سرسید نے اپنے ایک دوست غلام نیاز خاں کے نام ایک خط میں لکھا تھا:

"اب آپ کے سوالات کا جو آپ نے مہربانی سے پوچھے ہیں، جواب دیتا ہوں کہ محمڈن نیشنل کانفرنس کے جلسے میں شریک ہوں گا یا نہیں؟ ان کی طرف سے کوئی ایڈریس لوں گا یا نہیں؟ اس کے جواب سے پہلے آپ یقین کر لیں کہ میرے جواب کو آپ انجمن اسلامیہ لاہور کی طرفداری پر محمول نہ کریں۔ جب میں کلکتہ میں تھا تو خود مولوی امیر علی صاحب میرے پاس تشریف لائے اور نہایت دلائل و اصرار سے چاہا کہ میں محمڈن نیشنل کانفرنس میں شریک ہوں، مگر میں نے انکار کر دیا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ میں محمڈن نیشنل کانفرنس کے مقاصد سے متفق نہیں ہوں۔ میری رائے میں مسلمانوں کو کسی قسم کا پولیٹیکل ایجی ٹیشن اختیار کرنا مناسب نہیں ہے اور نہ کوئی شخص ہندوستان میں پولیٹیکل ایجی ٹیشن اختیار کر سکتا ہے۔ آپ بھی جب سنیں گے کہ پولیٹیکل ایجی ٹیشن کیا شے ہے اور کون شخص اس کو کر سکتا ہے اور اس کے اصول کیا ہیں؟ تو مجھے امید ہے کہ آپ بھی میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ پس ایسی صورت میں نہ میں ان کی مجلس میں شریک ہو سکتا ہوں اور نہ اس مجلس سے ایڈریس لے سکتا ہوں۔" [۵۵]

سرسید کا عقیدہ تھا کہ کانگریس ہو یا محمڈن نیشنل کانفرنس — دونوں کے سیاسی مقاصد تھے اور دونوں ہی جماعتوں میں مسلمانوں کی شرکت نقصان دہ تھی۔

اگر سر سید کانگریس کی مخالفت کرتے اور محمڈن نیشنل کانفرنس میں شریک ہوجاتے تو یقیناً انھیں فرقہ پرست کہا جاسکتا تھا۔[۵۵]

۱۸۸۵ء سے ۱۹۰۵ء تک انڈین نیشنل کانگریس عوام کی شکایتیں ایوانِ حکومت تک پہنچاتی رہی۔ کانگریس کے کچھ نمایندے حکومت کے ذمّے داران سے ملاقات کرکے عوام کے مطالبے ان کے سامنے پیش کرتے رہے۔ اس سے قبل حکومت نے لیجسلیٹو کونسل میں کچھ ہندوستانیوں کو بھی شامل کرلیا تھا اور بقول مولانا الطاف حسین حالی "قانونی کونسل میں ہندوستانیوں کے شریک کرنے کی تحریک..... سب سے اوّل سر سیّد ہی نے کی تھی۔ انھوں نے اپنے اسبابِ بغاوت ہند میں سب سے بڑا سبب بغاوت کا کونسل میں ہندوستانیوں کے بھرتی نہ ہونے اور انتظامِ سلطنت سے بالکل بے خبر رہنے کو قرار دیا تھا۔"[۵۶] سر سیّد کے توجہ دلانے پر ہندوستانیوں کو لیجسلیٹو کونسل کا ممبر ضرور بنالیا گیا تھا۔ لیکن وہاں ہندوستانی کھل کر اپنے دل کی بات نہیں کہہ پاتے۔ اس مقصد کے لیے انڈین نیشنل کانگریس خاصی مفید ثابت ہوئی۔

۱۹۰۵ء میں ہندوستان کے وائسرائے لارڈ کرزن نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج پیدا کرنے کے لیے جب بنگال کو تقسیم کیا تو کانگریس پر بھی اس کا اثر پڑا۔ اس کے رہنما اعتدال پسندوں اور انتہا پسندوں میں تقسیم ہوگئے۔ پہلے گروہ کے سربراہ گوپال کرشن گوکھلے اور دوسرے کے بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت رائے اور بپن چندر پال تھے۔ اپنے اپنے انداز سے دونوں گروہوں نے حکومت کی زبردست مخالفت شروع کردی۔

صرف سر سید ہی نہیں، اُس عہد کی کئی اہم اور قابلِ ذکر شخصیتوں نے یہ کہہ کر کانگریس کی مخالفت کی تھی کہ کانگریس کا صحیح معنوں میں قومی کردار نہیں ہے۔ مثلاً بھینگا کے راجہ اودے پرتاپ سنگھ کانگریس کے سخت مخالف تھے۔ اُن کا کہنا تھا کہ کانگریس میں ہندوستان کے صرف دس فی صد عوام کے نمایندے شامل ہیں جس کا مطلب ہے کہ نوّے فی صد عوام کے نمایندے اس میں شریک نہیں ہیں۔ پھر بھی ایسی

تنظیم کو قومی کانگریس کیسے کہا جا سکتا ہے؟[۵۷]

حیدر آباد کے سالار جنگ نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔[۵۸]

کانگریس کا کردار قومی نہیں تھا' یہ خیال سر سید' راجہ پرتاپ سنگھ' سالار جنگ وغیرہ ہی کا نہیں تھا۔ خود کانگریس کے صدر اے۔ او۔ ہیوم نے اس حقیقت کا اعتراف اپنی اُس تقریر میں کیا تھا' جو انھوں نے ۳۰ اپریل ۱۸۸۸ء میں الٰہ آباد میں ایک بہت بڑے عوامی جلسے میں کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا کہ "ہندوستان کے بہت سے علاقوں میں تنظیم بہت بُری حالت میں ہے اور ابھی ابتدائی منزل بھی طے نہیں کر پائی۔ ۱۸۸۸ء تک کے اعداد و شمار اور دیگر معلومات کے مطابق کہ ہندوستان کی بیس کروڑ کی آبادی میں سے صرف دس فی صد یا پانچ ہی کانگریس کے بارے میں تھوڑا بہت علم رکھتے ہیں۔"[۵۹]

سر سید کے زمانے میں کانگریس کی کل ہند تنظیم برائے نام تھی۔ حقیقت یہ تھی کہ بنگال' بمبئی اور مدراس کے کچھ انگریزی تعلیم یافتہ لوگ ابتداءً اس میں شریک ہوئے تھے۔ سر سید کو خیال تھا کہ اس تنظیم سے پورے ملک کو نہیں کچھ بنگالیوں کو فائدہ پہنچے گا۔

سر سید کانگریس کی مخالفت کر رہے تھے تو اس لیے نہیں کہ وہ بنگالی ہندوؤں کے خلاف تھے۔ یا برطانوی حکومت نے انھیں اس تنظیم میں شرکت سے منع کر دیا تھا۔ Pioneer میں سر سید کا ایک خط شائع ہوا تھا۔ جس میں وہ لکھتے ہیں:

> "یہ سوچنا مضحکہ خیز ہے کہ جو لوگ کانگریس کی مخالفت کریں گے، حکومت ان کے ساتھ خاص برتاؤ کرے گی اور اگر کسی نے اس مقصد کے لیے کانگریس کی مخالفت کی ہے۔ یہ کہتے ہوئے میں بالکل نہیں جھجکوں گا کہ وہ شخص کمینہ، بے شرم اور بے حیا ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت کی بنیادیں مضبوط ہوں تو اسی لیے چاہتے ہیں کہ حکومت کی طاقت اور تسلسل ہمارے ملک کے امن اور ترقی کے لیے ضروری ہے

اور ہم جو موجودہ حکمرانوں کی حمایت کرتے ہیں تو یہ محض اپنے اہل ملک کی محبت میں ہے۔ میں نے مسٹر ہیوم کو یقین دلایا ہے کہ اگر میں یہ سنوں کہ

Dufferin کے Auckland Colvin

ہندوستان کے لیے Secretary of State اور پورے House of Commons اگر کانگریس کے حق میں ہوتا تو میں تب بھی اس کے خلاف رہوں گا۔ یہ میرا سوچا سمجھا عقیدہ ہے کہ اگر نیشنل کانگریس کی تجویز کو منظور کر لیا گیا تو برطانوی حکومت کے لیے ہندستان میں امن قائم کرنا یا سول وار کے تشدد کو روکنا ناممکن ہو جائے گا۔"[۴۰]

سرسید کا ایک اور خط پائنیر میں شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے کہا تھا:

"میرا عقیدہ یہ نہیں تھا کہ بنگالی حکومت کے وفادار نہیں ہیں۔ اگرچہ جہاں تک عوامی معاملات کا تعلق ہے۔ انھوں نے انتہائی درجے کے غلط طریقے اپنائے۔ مجھے کانگریس والوں سے کوئی ایسی مخالفت نہیں ہے کہ میں انھیں گرفتار کر کے فوجی عدالت میں لے جاؤں۔ بات دراصل یہ ہے کہ ان کی اور میری رائے میں اختلاف ہے۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ وہ جو چاہتے ہیں وہ مسلمانوں، راجپوتوں اور ہندوؤں کی دوسری قوموں کے لیے اور خاص طور سے ملک کے امن کے لیے نقصان دہ ہے۔"[۴۱]

پنڈت جواہر لال نہرو کو سرسید کے اس خیال سے بالکل اتفاق ہے کہ جب تک مسلمان مغربی تعلیم حاصل نہیں کریں گے، وہ قومیت کی تعمیر میں اہم رول ادا نہیں کر سکیں گے۔ پنڈت جی نے لکھا ہے:

"سرسید کا یہ خیال بے شک درست تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم پر پوری توجہ دینی چاہیے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں حصہ نہیں لے سکیں گے۔ اُن کا یہ اندیشہ بھی درست تھا کہ اگر مسلمانوں نے مغربی تعلیم حاصل نہیں کی تو وہ ہندوؤں کے غلام بن

جائیں گے۔ کیوں کہ ہندو تعلیم میں اُن سے آگے تھے اور معاشی اعتبار
سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔" (انگریزی سے ترجمہ)

پنڈت نہرو نے یہ بھی صحیح کہا تھا:

"سرسید نیشنل کانگریس کے اس لیے مخالف نہیں تھے کہ اُن کا خیال
تھا کہ بنیادی طور پر یہ ہندوؤں کی تنظیم تھی۔ ان کی مخالفت کی بنیاد
یہ تھی کہ اُن کے خیال کے مطابق کانگریس کا رویہ بہت جارحانہ
تھا۔" [۶۳]

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ سرسید کانگریس کے مخالف تھے۔ جن
اسکالروں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سرسید کانگریس کے اس لیے
مخالف تھے کہ وہ دو قومی نظریے کے حامی تھے اور انھوں نے ہندوستانی سیاست
میں علیحدگی پسندی کی تحریک شروع کی، انھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔
ایک تو انگریز دوسرے غیر مسلم اور تیسرے پاکستانی۔ سرسید کو فرقہ پرست ثابت
کرنے میں ان سب کے مفاد وابستہ تھے۔ ان کی تعداد سیکڑوں پر پہنچتی ہے۔ میں یہاں
چند مثالوں پر اکتفا کروں گا۔

پرسیول اسپئیر کا خیال تھا:

"مسلمانوں کا قومی شعور ہندوؤں کے قومی شعور سے بالکل مختلف تھا۔ اسی
لیے انھوں نے مسلمانوں کو انڈین نیشنل کانگریس میں شریک ہونے سے
روکا۔ سرسید کے رویے میں پاکستان کا تصور مضمر تھا۔" [۶۴]

رچرڈ سائمنڈ کا ارشاد ہے:

"پاکستانیوں کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ وہ (سرسید) اُن کے ملک
کے بانیوں میں سے ایک ہیں۔"

سرسید کی تمام تحریریں ہزاروں صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان تحریروں میں
ایک فقرہ بھی ایسا نہیں ہے جس سے پتہ چلے کہ سرسید نے ہندوستان کی تقسیم

کی تجویز پیش کی تھی لیکن ہیکٹر بولیتھو نے نہ جانے کیسے اندازہ لگالیا کہ سرسید تقسیم ہند کے حق میں تھے۔ ان بزرگوار کا کہنا ہے کہ "سرسید پہلے مسلمان تھے جس نے تقسیم ہند کی تجویز پیش کرنے کی جرات کی۔" [۶۶]

پاکستان کے ایک اسکالر بشیر احمد در کا نے بھی بغیر کوئی دلیل پیش کیے فرمایا ہے کہ "سرسید کی تحریک تصورِ پاکستان کی ابتدا تھی۔" [۶۷]

اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ اُردو اور ہندی کے جھگڑے سے سرسید کے دل کو صدمہ پہنچا تھا۔ اس سے پہلے کہ سرسید اور اُردو ہندی تنازعہ کے بارے میں کچھ کہا جائے ۔ پس منظر کے طور پر چند حقائق بیان کرنا ضروری ہے۔ ہندو اور مسلمان ہندوستان میں برطانوی اقتدار کو مختلف طریقوں سے دیکھتے تھے۔ ہندوؤں کے لیے یہ صرف اقتدار کی تبدیلی تھی۔ یعنی ایک مسلم اقتدار سے برطانوی اقتدار ۔ لیکن ہندو یہ ٹھیک سمجھتے تھے کہ مسلم اقتدار فرسودہ روایات اور قدیم طرزِ زندگی کا حامل ہے۔ جب کہ برطانوی حکومت نئی فکر، نئی تہذیب اور نیا تمدن اپنے ساتھ لے کر آئی ہے۔ اس لیے ہندو برطانوی حکومت کے ساتھ تھے۔ مسلمان یہ سوچتے تھے کہ انگریزوں نے ان سے اقتدار چھینا ہے اس لیے وہ نئی حکومت کے خلاف تھے جو ایک فطری بات تھی۔ انگریزوں نے تو شروع ہی سے یہ اندازہ لگا لیا تھا کہ اگر ہندوستان میں ایک مستقل حکومت قائم کرنی ہے تو ہندو اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنی ضروری ہے۔ اس پھوٹ ڈالنے کا سب سے پہلا ذریعہ فورٹ ولیم کالج کو بنایا۔

ہندو مسلم اختلافات کی ابتدا اسی کالج سے ہوئی۔ یہ کالج ۱۸۰۰ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کا مقصد ان انگریزوں کو اردو اور دوسری زبانیں پڑھانا تھا جو ملازمت کے لیے ہندوستان آتے تھے۔ اس کالج کے ایک پروفیسر جان گل کرسٹ کو نصابی کتابیں تیار کرنے کی ذمے داری سونپی گئی۔ گل کرسٹ ہندوستان کے بہت بڑے حصے کا دورہ کر کے اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ہندوستان کی لنگوافرانکا ہندوستانی یعنی اُردو ہے۔ گل کرسٹ نے ساٹھ نصابی کتابیں تیار کیں۔ اس میں اُنچاس اُردو اور گیارہ

دیوناگری رسم الخط میں تھیں۔ دیوناگری رسم الخط میں جو گیارہ کتابیں تیار کی گئیں ان میں چھ کتابوں کی زبان اردو اور رسم الخط دیوناگری تھا۔ پانچ کتابوں کی زبان موجودہ ہندی نہیں بلکہ برج بھاشا تھی۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ گل کرسٹ نے دیوناگری رسم الخط میں جو کتابیں تیار کرائیں، وہ علمی جذبے کے تحت تھیں یا ہندوؤں اور مسلمانوں میں تفریق پیدا کرنے کے لیے ایسا کیا گیا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہندی کا فطری ارتقاء وہ زبان تھی، جسے اُردو کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ سرسید جانتے تھے کہ ہندوستان کی اصل زبان ایک ایسی مخلوط زبان ہے جو سرزمینِ ہند پر پیدا ہوئی اور ہندی یا اُردو کوئی دیا جا سکتا ہے دراصل سرسید اس راز سے واقف تھے کہ انگریز ہندوؤں اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے ہندی نام سے ایک نئی زبان پیدا کر رہے ہیں۔ سرسید کے ایک دوست سرودھ پرشاد سنڈل نے خط لکھ کر اُن سے اُردو اور ہندی کے بارے میں اُن کے خیالات دریافت کیے تو انھوں نے اس سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

"صاحبِ من!

آپ کی چٹھی مورخہ ۳۱ ماہ گذشتہ (۳۱ر اکتوبر ۱۸۶۸ء) میرے پاس پہنچی۔ آپ نے اس میں اس امر کی نسبت میری ناقص رائے طلب کی ہے کہ آیا ہندی یعنی موجودہ مخلوط زبان، جو دیوناگری حروف میں لکھی جاتی ہے، اضلاع شمال و مغرب کی عدالتوں میں رائج ہونی مناسب ہے یا نہیں؟ اور یہ بھی آپ نے لکھا ہے کہ میں اپنی رائے کو مدلّل و مُبرہن لکھوں۔

مجھ کو نہایت افسوس ہے کہ میں آپ کی درخواست کی پوری پوری تعمیل نہیں کر سکتا۔ اس واسطے کہ آج کل مجھ کو چنداں فرصت نہیں ہے کہ میں ایسے عمدہ اور بڑے معاملے کی نسبت اچھی طرح غور و فکر کر سکوں۔

لیکن تاہم جو کچھ اس باب میں میری رائے ہے، میں اس کو مختصر طور سے بیان کرتا ہوں۔ میرے پاس اس کی تائید کے واسطے چند مستحکم دلیلیں بھی موجود ہیں۔

میری دانست میں اس طرح پر بیان کرنا کہ ہندی زبان اضلاع شمال و مغرب کی موجودہ مخلوط زبان ہے، جو دیوناگری حروف میں لکھی جاتی ہے، دو مخالف باتوں کو ملا دینا ہے۔ اس لیے کہ زبان فی نفسہٖ اور چیز ہے اور کسی قسم کے خاص حروف میں اس کا لکھا جانا اور بات ہے۔

میرے نزدیک اضلاع شمال و مغرب و صوبہ بہار کی عدالتوں میں وہی زبان شائع ہونی چاہیے جس کو آپ ہندی یعنی موجودہ مخلوط زبان کہتے ہیں، لیکن میں اس کو اُردو کہنا پسند کرتا ہوں۔

اس باب میں گفتگو کرنا کہ وہ دیوناگری یا فارسی یا انگریزی حروف میں لکھی جائے، محض بے فائدہ بات ہے۔ اس واسطے کہ خود عدالتوں کے کاروبار سے یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ اس کو کس قسم کے حروف میں لکھنا مناسب ہے اور کون سے حرف ہمارے کام کے انجام کے لائق ہیں؟

اگر کوئی شخص فارسی حروف کے ترک کرنے اور اُن کی جگہ اور حروف کے قائم کرنے کی نسبت مستحکم وجوہ پیش کرے اور یہ اطمینان کر دے کہ بغیر کسی دقت کے ہندی حروف سے ہماری کاربرآری ہو سکے گی تو پھر حروف مجوزہ کے جاری ہونے کی نسبت کچھ اعتراض نہ کروں گا۔

بنارس، ۸ر نومبر ۱۸۶۸ء　　　　آپ کا دوست، سید احمد"

ہندی نے موجودہ شکل انیسویں صدی کے اواخر میں اختیار کی۔ کیوں کہ اس سے پہلے یہ ہی طے نہیں ہو پا رہا تھا کہ ہندی کی بنیاد برج بھاشا کو بنایا جائے یا کھڑی بولی کو۔

۳۰۔ ۱۸۴۰ء تک بہار، شمالی مغربی صوبوں اور سینٹرل پروونسز کی عدالتوں اور انتظامیہ میں فارسی کی جگہ اردو رائج کی گئی تھی۔ اس میں فارسی کے الفاظ بہت زیادہ تھے اور اس زبان کو عام عوام آسانی سے نہیں سمجھ سکتے تھے۔ اُردو کے خلاف پہلے بہار اور پھر بنگال کے کچھ حصص میں تحریک شروع ہوئی۔ بہار کے دانش ور اور رہنماؤں

نے اُردو کے خلاف احتجاج شروع کیا اور مطالبہ کیا کہ اُردو کے بجائے دیوناگری رسم الخط میں ہندی کا استعمال کیا جانا چاہیے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تحریک میں زیادہ تعداد بنگالیوں کی تھی جو حکومت پر ہندی رائج کرنے کا دباؤ ڈال رہے تھے۔ آہستہ آہستہ بنگال کے دانش وروں نے اُردو کے خلاف عوامی جلسے شروع کیے اور اخباروں میں مہم جاری کی۔ اس کے بعد بڑی تعداد میں حکومت کو درخواستیں اور میمورنڈم پیش کیے گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ برطانوی افسروں کے اشارے پر ہو رہا تھا۔ اس لیے بعض سرکاری ملازمین نے اپنے افسران کو خط لکھ کر درخواست کی کہ ہندی کو رائج کرنے کا مطالبہ منظور کر لیا جائے۔ بہار میں یہ تحریک اس انداز سے چلائی گئی کہ بالآخر اسے کامیابی حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۱ء میں ہندی تمام بہار کی عدالتی زبان قرار دے دی گئی اور بہار انتظامیہ میں فارسی رسم الخط استعمال کرنے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ پولیس اور انتظامیہ کے افسران کو خبردار کیا گیا کہ جو لوگ دیوناگری رسم الخط استعمال نہیں کر سکتے تو ان کی جگہ اور لوگوں کو رکھ لیا جائے گا۔ اس تحریک کا مسلمانوں پر بڑا برا اثر پڑا۔

۱۸۸۲ء میں ہندی تحریک کے حامیوں نے یہ مطالبہ کرنا شروع کیا کہ شمالی ہندوستان کے تمام پرائمری اور ثانوی اسکولوں میں ہندی کی تعلیم دی جائے۔ ایک عجیب و غریب بات یہ تھی کہ اُردو پر یہ الزام لگایا جانے لگا کہ وہ ایک غیر ملکی زبان ہے۔ پانچ سو گریجویٹ اور اس سے نچلی سطح کے طالب علموں نے اس درخواست پر دستخط کیے جس میں کہا گیا تھا کہ اُردو غیر ملکی زبان ہے۔[۶۹]

اُردو کی مخالفت اس لیے کی جا رہی تھی کہ اسے مسلمانوں کی زبان سمجھا جا رہا تھا اور عام خیال یہ تھا کہ اب چونکہ مسلمانوں کی حکومت ختم ہو چکی ہے، اس لیے اس زبان کو بھی ختم کر دینا چاہیے۔ ۱۸۶۷ء میں ایک ورنیکلر یونیورسٹی قائم کرنے کی تجویز پیش ہوئی کہ اس یونیورسٹی کا ذریعۂ تعلیم اُردو کو بنایا جائے۔ ڈبیٹنگ کلب اٹاوہ کے سکریٹری بابو دینا ناتھ گنگولی نے اس تجویز کی مخالفت کرتے ہوئے لکھا:

"جس غرض سے ہندو لوگوں نے مسلمانوں کے عہد میں اُن کی زبان کو سیکھا تھا۔ اب وہ غرض باقی نہیں رہی اور زبان اُردو کے زیادہ رواج سے ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کا پڑھنا بالکل موقوف ہو جائے گا اور سنسکرت چونکہ ہندوستان کی اصلی زبان ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ اس کو باہم مافی الضمیر کے اظہار کے واسطے ذریعہ منتخب کیا جائے تاکہ رفتہ رفتہ سب کی ایک زبان ہو جاوے۔" [۵۲]

سر سید نے گنگولی کو بہت مدلّل طریقے سے جواب دیا۔ انھوں نے لکھا:

"بابو دینا ناتھ کی یہ رائے بلاشبہہ عمدہ اور نہایت خوش کُن معلوم ہوتی ہے، مگر افسوس ہے کہ ان کی یہ رائے محض شاعرانہ خیال ہے جو ممکن الوقوع نہیں ہے۔ اس واسطے کہ سنسکرت اب مُردہ ہو گئی ہے اور ایک مدت مدید سے اس کا ایسا رواج اُٹھ گیا ہے کہ آج دو چار ہی زبان داں اس زمانے کی تاریخ لکھنے پر جرأت کر سکیں گے۔ جس زمانے میں وہ عموماً شائع ہوئی تھی، اور پژمُردہ زبان کو روزمرّہ کے کاموں کے لیے شگفتہ کرنا کسی زمانے میں نہیں ہوا۔۔۔۔

بابو دینا ناتھ گنگولی نے جو ہمارے مذہبی جوش اور ولولے کو برانگیختہ کیا ہے، اس کی نسبت ہم افسوس سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے اصولوں اور قواعد کے لحاظ سے مذہبی امور پر کچھ گفتگو نہیں کر سکتے۔ خاص ہمارا مذہب اور ہمارا مقصد کیا ہی کیوں نہ ہو، مگر بابت تعلیم اور معاملاتِ ملکی میں صرف مصلحت کو اپنا ہادی جانتے ہیں اور اسی کو انصاف سمجھتے ہیں اور علاوہ اس کے ایک ایسے عام رشتے کو تسلیم کرتے ہیں جس کے سبب سے تمام انسانوں میں ربط و اتحاد قائم ہے۔" [۵۳]

ہندی کے ایک زبردست حامی کیمسن، ڈائرکٹر شعبۂ تعلیم اضلاع شمال و مغرب تھے۔ ان کے دفتر میں ایک صاحب بابو شیو پرشاد تھے۔ شیو پرشاد نے کیمسن

کے اشارے پر اُردو کی سخت مخالفت کی۔ سر سیّد نے ۹ر اپریل ۱۸۶۹ء کو محسن الملک کو ایک خط میں لکھا:

"ایک اور خبر مجھے ملی ہے جس کا مجھ کو کمال رنج اور فکر ہے کہ بابو شیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبان اُردو خط فارسی کی جو مسلمانوں کی نشانی ہے، مٹا دیا جائے۔ میں نے سُنا ہے کہ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کے ہندو ممبروں سے تحریک کی ہے کہ اخبار اُردو (انسٹی ٹیوٹ گزٹ) ہندی میں ہو۔ ترجمہ کتب بھی ہندی میں ہو۔ یہ ایک ایسی تدبیر ہے کہ ہندو مسلمان میں کسی طرح اتفاق نہیں ہو سکتا۔

مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور اگر ہندو مستعد ہوئے اور ہندی پر اصرار کیا تو وہ اُردو پر متفق نہ ہوں گے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہندو علیحدہ اور مسلمان علیحدہ ہو جاویں گے۔" [۲۵]

بابو شیو پرشاد نے اوائل جنوری ۱۸۶۹ء میں بنارس گزٹ میں ہندی کے بارے میں لکھا:

"بالفعل ہندوستان میں اس بات پر بڑی دلیل ہو رہی ہے کہ ہندوستان کی عدالتوں میں کون زبان اور کون حروف جاری رکھنا مناسب ہے.... یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ ہندی کے حروف اس ملک کی زبان کو لکھنے کے واسطے بہ نسبت فارسی حرفوں کے کہیں مفید اور افضل ہیں..... حقیقت میں ہندی زبان ہمارے ملک میں بہ نسبت اُردو کے کہیں زیادہ مروّج ہے اور اگر اوسط نکالا جائے تو اغلب ہے کہ بیس فی صد اُردو کے خواہاں پائے جاویں گے اور اسّی فی صد ہندی کے خواستگار پائے جاویں گے۔" [۲۶]

حالی نے سر سیّد کا یہ قول نقل کیا ہے:

"اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لیے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔"[۴۴]

یہ سرسید کے فرقہ پرستانہ رویّے کا نہیں، بلکہ دور اندیشی اور غیر معمولی فہم و ادراک کا ثبوت ہے۔ سرسیّد برطانوی حکومت سے بہت قریب تھے اور وہ برابر دیکھ رہے تھے کہ حکومت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خلیج پیدا کر رہی تھی۔ اگرچہ ۱۸۵۷ء کے ناکام انقلاب میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر کے شریک تھے لیکن حکومت نے مسلمانوں سے انتقام لینے کے لیے لاکھوں مسلمانوں کو قتل کیا۔ سرکاری دفاتر ہندوؤں سے بھرے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کو ملازمتوں سے تقریباً محروم کر دیا گیا تھا۔ انگریز مورخ عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کو ہندوؤں پر مسلمانوں کے ظلم و ستم کی تاریخ بنا کر پیش کر رہے تھے۔ اب یہ زبان کا شوشہ اُٹھایا گیا۔ سرسیّد اس آئینے میں دور تک کے واقعات دیکھ رہے تھے۔ بیسویں صدی کے تمام سیاسی اور سماجی حالات پر ایک بار نظر ڈالیے اور پھر اُنیسویں صدی کے اس عظیم دانش ور کے یہ الفاظ ملاحظہ کیجیے:

"اب مجھ کو یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد، ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں نظر آتا ہے جو زندہ رہے گا، وہ دیکھے گا۔"[۴۵]

برطانوی سامراج نے حکومت کرنے کے لیے اٹھارویں صدی کے شروع میں فرقہ پرستی کا جو زہر پھیلایا تھا، اس کے نتائج ہمارے سامنے موجود ہیں۔ فرقہ پرستی کے واقعات کی پیش گوئی پہلی بار سرسیّد احمد خاں ہی نے کی تھی۔ دلچسپ ترین بات یہ ہے کہ سرسیّد نے ایسی بات کہی ضرور لیکن غیر مسلموں کے ساتھ اُن کے رویّے میں کبھی کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کی زندگی میں علی گڑھ کے دروازے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے برابر کھلے رہے۔

سرسید نے اپنے اس خیال کا اظہار کئی بار کیا تھا کہ اگر ہندی اور اُردو کا جھگڑا اسی طرح چلتا رہا تو ہندو علیحدہ رہ جائیں گے اور مسلمان علیحدہ۔ اس بات پر تو سرسید کو مطعون کرنے کی بجائے سماجی پیغمبر کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ انھوں نے ہرگز یہ مشورہ نہیں دیا کہ یہ دونوں الگ ہو جائیں۔ بلکہ اس خدشے کا اظہار کیا کہ اگر ہندی اور اُردو کا جھگڑا اور بڑھا تو یہ دونوں مذہبی فرقے الگ ہو سکتے ہیں اور تاریخ نے ثابت کر دیا کہ ہندو مسلم فرقہ پرستی کی بنیادوں میں سب سے اہم چیز ہندی اور اُردو کا جھگڑا ہی تھا۔

سرسید سے قبل کے رہنماؤں یا ان کے معاصرین میں کوئی بھی ایسا شخص نہیں ہے جس نے سرسید کی طرح ہندو مسلم اتحاد کے لیے عملی طور پر اتنی زیادہ جدو جہد کی ہو جس کی ہم نے اس مقالے میں بہت سی مثالیں دی ہیں۔ چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں:

> "ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد قائم کرنے کے لیے سرسید نے ہر ممکن کوشش کی۔ گؤکشی ان دونوں فرقوں میں جھگڑے کی بہت بڑی بنیاد تھی۔ سرسید نے مسلمانوں کو یہ کہہ کر گؤکشی سے باز رکھنے کی کوشش کی کہ مذہب نہیں کہتا کہ قربانی اسی وقت ہوگی جب گائے ذبح کی جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کو نقصان پہنچائے بغیر بکرے اور بھیڑ ذبح کر کے قربانی کا مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔" [۶۵]
>
> "ایک سال بقرعید کے موقع پر کالج کے چند طالب علموں نے شریک ہو کر ایک گائے قربانی کے لیے خریدی۔ عین بقرعید کے دن نمازِ عید کے بعد سرسید کو خبر ہوئی کہ کالج میں گائے کی قربانی ہونے والی ہے۔ یہ سُن کر وہ از خود رفتہ ہو گئے۔ فوراً سوار ہونے کے لیے گاڑی تیار کرائی اور اپنی کوٹھی سے کالج تک آدمیوں کی ڈاک لگا دی۔ یہاں حکم کر دہ گائے طالب علموں سے چھین کر اس کے مالک کو واپس دی گئی اور طالب علموں کو سخت ملامت کی اور آئندہ کے لیے قطعی ممانعت کر دی گئی کہ کالج کے احاطے

میں کبھی کوئی ایسا نہ کرتے پائے۔" ۶۵

ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں سرسید کے چند بیانات ملاحظہ ہوں:

سفر پنجاب کے دوران ۲۰ جنوری ۱۸۸۴ء کو گورداسپور کی ہندو اور مسلم خواتین نے سرسید کو ایک ایڈریس بھیجا جسے سردار محمد حیات خاں نے ایک جلسے میں پڑھ کر سنایا اور دعوت کی معقول رقم پیش کی۔ اس ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے کہا:

"اے میری ہندو اور عیسائی بہنو! تم نے جو اپنی محبت اور وطنی یگانگت سے اپنی مسلمان بہنوں کے ساتھ اس ایڈریس میں، اور اس امداد میں، جو مدرسۃ العلوم کے غریب طالب علموں کو دی گئی ہے، شرکت کی وہ ایک نمونہ تمھاری محبت و یگانگت کا ہے۔ میں دل سے اس کے لیے تمھارا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعا دیتا ہوں کہ تم پر بھی خدا تعالیٰ کی برکت ہو اور ہر طرح کی ترقی اور خوشی تم کو نصیب رہے، آمین!" ۶۶

۲۹ جنوری ۱۸۸۴ء کو امرت سر کے ٹاؤن ہال میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا تھا:

"میں اپنے تمام ہندو اور مسلمان بھائیوں سے یہ کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں یہ امر ناممکن ہے کہ رایوں کا اختلاف دور کر دیا جاوے، آپس میں ایک دوسرے سے رشک و حسد نہ رکھے، باہم رنج و آزردگی نہ ہو۔ یہ بھی خدا کا قانون ہے۔ اس کو کوئی نہیں توڑ سکتا۔ مگر جس چیز میں کہ سب کے اغراض متحد ہیں ان میں سب کا ایک دل ہو جانا، یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ اس کی مثالیں اور ملکوں میں موجود ہیں۔ اس ملک کے بھی کل باشندوں کو ملک کی بہتری کے لیے ایک جان ہو کر کوشش کرنا چاہیے۔ اگر نہ کروگے تو ہندو بھی ڈوبیں گے اور مسلمان بھی۔" ۶۷

سرسید نے بارہا ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنی دو آنکھوں سے تشبیہ دی

ہے۔ انھوں نے ۳ر فروری ۱۸۸۴ء کو لاہور میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

"میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی میں پسند نہیں کرتا کیونکہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو دائیں آنکھ اور دوسرے کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔ اے کاش! میرے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی کہ اس حالت میں میں عمدگی کے ساتھ ان کو اس ایک آنکھ کے ساتھ تشبیہ دے سکتا۔" ۳۳ے

سرسید نے ایک بار ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دلہن کی دو خوب صورت اور رسیلی آنکھوں سے تشبیہ دی ہے:

"... اے میرے دوستو میں نے بار بار کہا ہے اور پھر کہتا ہوں کہ ہندوستان ایک دُلہن کی مانند ہے جس کی خوبصورت اور رسیلی دو آنکھیں ہندو اور مسلمان ہیں۔ اگر وہ دونوں آپس میں نفاق رکھیں گے تو وہ پیاری دلہن بھینگی ہو جائے گی اور اگر ایک دوسرے کو برباد کر دیں گے تو وہ کانڑی بن جائے گی۔ پس اے ہندوستان کے رہنے والے ہندو مسلمانو، اب تم کو اختیار ہے کہ چاہو اس دلہن کو بھینگا بنا دُ چاہے کانڑا۔" ۱۳ے

ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سرسید کے بیانات کی بنیاد سیاسی مصلحتیں نہیں ہیں۔ یہ ان کا عقیدہ تھا اور اسی لیے انھوں نے مختلف موقعوں پر بار بار ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا ہے۔ ان کا یہ بیان اور ملاحظہ کیجیے:

"یہ ہماری خواہش ہے کہ ہندوستان کے ہندو مسلمانوں میں اس قسم کی دوستی و برادری اور محبت روز بروز بڑھتی جاوے اور سوشل حالات میں ایسی ترقی ہو کہ مسلمان بجز مسجدوں کے اور ہندو بجز مندروں کے پہچانے نہ جائیں۔" ۳۵ے

▲▲

ل۔ حیاتِ شبلی : ۲۹۷ بحوالہ انجمن اسلام کے سو سال : ۲۵ ، سید شہاب الدین دسنوی، ۱۹۸۶ء بمبئی
۲۔ اسبابِ بغاوت ہند، سید احمد خاں، مرتبہ: فوق کریمی، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۴۳
۳۔ سید احمد خاں، حیاتِ جاوید، مرتبہ: الطاف حسین حالی، کانپور، ۱۹۰۱ء، صفحہ ۸۹
۴۔ حیاتِ جاوید، صفحات ۸۰-۸۱
۵۔ حیاتِ جاوید : صفحہ ۱۸۱
۶۔ حیات جاوید: صفحہ ۱۸۲
۷۔ ایضاً : صفحہ ۱۸۳
۸۔ ایضاً صفحہ ۴۱۷
۹۔ ایضاً صفحہ ۴۱۷
۱۰۔ ایضاً صفحات ۴۲۰، ۴۲۱
۱۱۔ ایضاً صفحہ ۴۲۱
۱۲۔ فکر و نظر، سر سید احمد نمبر، اکتوبر ۱۹۹۲ء، صفحہ ۳۰
۱۳۔ سید احمد خاں، بعض سرکاری انتظاموں سے رعایا کیوں متنفر ہے، مشمولہ مقالاتِ سر سید، حصہ نہم، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۳۲-۳۳
۱۴۔ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۹ مئی ۱۸۸۳ء
۱۵۔ ایضاً ۷ مئی ۱۸۸۴ء
۱۶۔ This Hindi and Devnagari : Madan Gopal
Delhi , 1953
۱۷۔ حیات جاوید، صفحہ ۵۵۲
۱۸۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۷ مارچ ۱۸۸۶ء
۱۹۔ سید اقبال علی، سید احمد خاں کا سفر پنجاب، مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل دہلی، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۶۳

۲۰؎ سفرنامہ پنجاب، صفحہ ۱۹۴
۲۱؎ ایڈریس اینڈ اسپیچز ریلیٹنگ ٹو موہمڈن اینگلو اورینٹل کالج، علی گڑھ، صفحہ ۴
۲۲؎ ایضاً
۲۳؎ ایضاً، صفحہ ۱۸
۲۴؎ ہارون خاں شروانی ۔ سید احمد خاں اور ہندو مسلم اتحاد، علی گڑھ میگزین سر سید نمبر، (۱۹۵۴-۱۹۵۵ء) صفحہ ۱۳۵
۲۵؎ سید احمد خاں، رپورٹ مدرسۃ العلوم، مسلمانان واقع علی گڑھ، ۷، ۱۸، ۳
۲۶؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ر فروری ۱۸۸۱ء
۲۷؎ ایضاً۔ ۵ر اگست ۱۸۸۲ء
۲۸؎ خود نوشت حیاتِ سرسید، مرتبہ: ضیاء الدین لاہوری، لاہور، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۲۵۱
۲۹؎ ایضاً، صفحہ ۲۵۱
۳۰؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ر جولائی ۱۸۸۰ء
۳۱؎ سرسید احمد خاں اور اُن کا عہد، صفحہ ۳۳
۳۲؎ تہذیب الاخلاق، بابت ۱۵ر ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ، ضمیمہ، صفحات ۷-۹
۳۳؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۵۷
۳۴؎ سید احمد خاں کا سفر پنجاب، صفحات ۲۴۱-۲۴۲
۳۵؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۲۴
۳۶؎ ایضاً، صفحات ۱۳۱، ۱۳۲
۳۷؎ ہندوؤں میں ترقی تہذیب مشمولہ مقالات سرسید، حصہ پانزدہم، مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل، لاہور، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۴۵
۳۸؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۲۰۰
۳۹؎ ایضاً، صفحہ ۱۳۹
۴۰؎ ایضاً، صفحہ ۲۳۴

۴۱؎ سفر نامہ پنجاب، صفحہ ۲۲۷ (انگریزی سے ترجمہ)

۴۲؎ ایضاً، صفحہ ۱۱۱

۴۳؎ سید احمد خاں کا سفر نامۂ پنجاب، صفحہ ۵۱

۴۴؎ سفر نامۂ پنجاب، صفحہ ۵۲

۴۵؎ ایضاً، صفحہ ۵۵

۴۶؎ سید احمد خاں کا سفر نامۂ پنجاب، صفحات ۲۲۸-۲۲۹

۴۷؎ سفر نامۂ پنجاب، صفحہ ۲۳۳

۴۸؎ ایضاً، صفحات ۱۹۴-۱۹۵

۴۹؎ ایضاً، صفحہ ۱۲۲

۵۰؎ حیات جاوید، صفحہ ۱۰۴

۵۱؎ بھگوان داس، اے ہسٹری آف دی ہندو مسلم پرابلم اِن انڈیا، الٰہ آباد، ۱۹۳۳ء، صفحہ ۱۳۵

۵۲؎ مسلمانوں کا روشن مستقبل، سید طفیل احمد بحوالہ فرق کریمی، صفحہ ۲۶

۵۳؎ حیات جاوید، ۲۵۲

۵۴؎ سر سید احمد خاں، مکتوبات سر سید، جلد ۲، مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۲۲۴

۵۵؎ شان محمد، سر سید اور تخلیق پاکستان، مشمولہ ماہنامہ فکر و نظر (سر سید نمبر، اکتوبر ۱۹۹۲ء) صفحہ ۱۵۴

۵۶؎ حیات جاوید، صفحہ ۲۲۲

۵۷؎ اودے پرتاپ سنگھ، راجہ آف بھنگ، اودھ، ڈیموکریسی ناٹ سوٹڈ ٹو انڈیا (الٰہ آباد ۱۸۸۸ء الٰہ آباد) صفحات ۱۴، ۱۷، ۲۱

۵۸؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۶ر اکتوبر ۱۸۸۸ء

۵۹؎ دی انڈین نیشنل کانگریس: اٹز اوریجن، ایمز اینڈ آبجیکٹس، کلکتہ، ۱۸۸۸ء صفحہ ۴۲

۶۰؎ پانیر، شمارہ ۱۰ر نومبر ۱۸۸۸ء

۶۱؎ پانیر، شمارہ ۲۶ نومبر ۱۸۸۸ء

۶۲؎ جواہر لعل نہرو، آٹو بایوگرافی، صفحات ۴۵۸-۴۵۹

۶۳؎ جواہر لعل نہرو، دی ڈسکوری آف انڈیا، نئی دہلی، صفحات ۴۱۰-۴۱۱

۶۴؎ پرسیول اسپیئر، انڈیا، پاکستان اینڈ دی ویسٹ، لندن ۱۹۵۸ء، صفحات ۱۹۰-۱۹۱

۶۵؎ رچرڈ سیمونڈز، دی میکنگ آف پاکستان، لندن، صفحہ ۳۲

۶۶؎ ہیکٹر بولیتھو، جناح - کری ایٹر آف پاکستان، لندن، ۱۹۵۴ء، صفحہ ۲۸

۶۷؎ بشیر احمد ڈار، ریلیجس تھاٹس آف سید احمد خاں، لاہور، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۶

۶۸؎ سید احمد خاں، مکتوبات سرسید، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۷۶ء، صفحات ۲۵۸-۲۵۹

۶۹؎ بحوالہ ایس ایس گوریکر کی کتاب گلمپسز آف اُردو لٹریچر کے دیباچے از رفیق زکریا صفحہ ۱، پر آیا ہے۔ ہندی تحریک کے سلسلے میں یہ معلومات درج ذیل کتب سے لی گئیں۔ داس گپتا، لینگویج کنفلکٹ اینڈ ڈیولپمنٹ، صفحات ۹۸-۱۲۵

۷۰؎ بحوالہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۴ جنوری ۱۸۶۴ء ۷۱؎ ایضاً

۷۲؎ مکاتیب سرسید، صفحہ ۱۰۲ ۷۳؎ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۲ جنوری ۱۸۶۹ء

۷۴؎ حیاتِ جاوید، صفحہ ۱۳۸ ۷۵؎ حیات جاوید، ۱۳۸

۷۶؎ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۴ اکتوبر ۱۸۸۷ء

۷۷؎ حیات جاوید، حصہ ۲، صفحات ۵۴۹-۵۵۰

۷۸؎ سفرنامۂ پنجاب، صفحہ ۱۴۶

۷۹؎ ایضاً، صفحہ ۱۷۳

۸۰؎ ایضاً، صفحہ ۲۳۳

۸۱؎ ہارون خاں شروانی، سید احمد خاں اور ہندو مسلم اتحاد، مشمولہ علی گڑھ میگزین، شمارہ خصوصی ۵۵-۱۹۵۴، صفحہ ۲۴۵

۸۲؎ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۰ ۱ اپریل ۱۸۸۵ء

محمد حسین آزاد اور جدید نظم

وہاج الدین علوی

ایک خوبرو ضعیف العمر شخص، پیشانی سے نورِ علم ہویدا ایک پاؤں میں جوتی اور ایک میں چپّل پہنے، اپنی دُھن میں مست لاہور کے انارکلی بازار سے گزرتا ہوا کبھی کسی کتاب کی دُکان پر چند لمحوں کے لیے رُکتا ہے اور کسی کتاب کی لوح کو گھورتا ہوا گزر جاتا ہے، لیکن وہ جس ناشر یا کتب فروش کی دُکان پر رُک جاتا ہے۔ مالک اس دکان کا سراپا تعظیم کے لیے ایستادہ نظر آتا ہے۔ دیکھا چاہیے کہ یہ بزرگ کون ہیں، کہاں سے آئے ہیں، کدھر جاتے ہیں اور یہ دھج کیا بنا رکھی ہے۔ اسی فکر میں تھا کہ دیکھتا کیا ہوں ایک نوجوان برس سترہ اٹھارہ کا سن، ان بڑے میاں کے پیچھے چلتا نظر آیا۔ میں بھی پیچھے ہو لیا۔ ناگاہ بڑے میاں پلٹے اور لڑکے سے بولے "میاں کیا چاہتے ہو"۔ نوجوان نے عاجزانہ عرض کی "شرفِ ملاقات"۔ چند لمحوں کے توقف کے بعد بڑے میاں گویا ہوئے "سنو میاں صاحبزادے انسان وہ بات کرے جس میں کہنے والے کو بھی فائدہ اور سننے والے کو بھی فائدہ"۔ یہ سن کر وہ صاحبزادے تو اُلٹے پاؤں لوٹے۔ دل نے کہا یہ مردِ کامل ہیں ان کے کشکول میں انمول موتی ہوں گے۔ تعاقب میں ان کا کیا جاہیے۔ کیا عجب کہ علم و ادب کے بیش بہا خزانے سے کچھ موتی ہمارے ہاتھ بھی لگیں۔ یہ خیال دل میں لیے اس پیر مرد کے پیچھے ہو لیا۔

ذرا دور چلا تھا کہ کان میں کچھ اشعار پڑھنے کی آواز آئی۔ غور کیا تو وہ پیر دانا شعر خواں تھا:

بقیدِ مدرسہ نو سال اس طرح گزرے
کہ جیسے بند قفس میں ہو بلبلِ محزوں
مگر ہمیشہ سے تھی طبع خود بخود مائل
با کتساب علوم و باجتنائے فنوں
بصرف و نحو معانی گہہ بعلم و ادب
گہہ بہ علم لغت ہوتا شوق دل تھا فزوں
کبھی صحاح تھی پیش نظر کبھی قاموس
محاورات عرب پر زبس تھا دل مفتوں
گہہ بہ فلسفہ گاہے بہ منطق و حکمت
گہے بہ سیر کواکب تھی طبع راہ نموں
کبھی یہ بحث ہیولیٰ و جسم تعلیمی
ہوا فلاسفہ کی طرح خلق میں مطعوں
بدرسِ شاستر و چار وید ہشت پران
ارادہ یہ کہ گردِ سارے ہندیوں کا بنوں
جو کچھ کہ ہندسہ طبعی و ریاضی پر
ہے کہ مشقت و محنت وہ کیا زباں سے کہوں
علاوہ مدرسہ کے جا کے سالہا سیکھے
قواعدِ گورنمنٹ و انگلشی قانوں
زبس کہ عالمِ طفلی سے تا زمانۂ حال
ہمیشہ خدمت استاد میں تھا یہ محزوں

یا منظہر العجائب! یہ کون بزرگوار ہیں جنھوں نے علوم مشرقیہ اور قواعدِ انگلشی

میں دست گاہ بہم پہنچائی، جن کے علم کا دائرہ فقہ، فلسفہ و منطق سے ہوتا ہوا پُران و بید کو محیط ہے۔ نو برس کی عمر سے عالمِ پیری تک اکتسابِ علم میں سرگرداں رہے۔ اور اب عالمِ جذب میں ہیں۔ سچ ہے:

گہہ بر تارم اعلیٰ نشینم   گہہ بر پشت و پائے خود نبینم

اسی ادھیڑ بن میں تھا کہ بزرگوار پھر گویا ہوئے۔ میاں ابراہیم! دربار اکبری، آبِ حیات لکھنے میں، میں نے حقائق کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ اب کوئی اعتراض کرتا ہے تو کرنے دو، یہ طرزِ خاص میری اپنی ہے، اس میں کسی کا کوئی اجارہ نہیں۔ پھر زیرِ لب کچھ کہنا شروع کیا۔ صاف طور پر استاد ذوق کا نام سُنائی دیا: "استاد ذوق جس کا ثانی جہاں میں نہیں ہے۔ اس کے دریائے علم کے سامنے حکمت لقمان اور علم افلاطون صرف ایک قطرہ ہے۔" سچ ہے اُستاد کچھ نہ کیا۔ آپ کا کلام جو بچا سکا اسے چھپوا دیا۔ ہاں استاد کچھ نہ کیا۔ بڑے میاں نے ایک کاغذ اٹھایا اور سڑک کے کنارے قدرے اونچائی پر جا کھڑے ہوئے اور اپنی دھن میں مخاطب ہوئے:

"اے میرے ہم وطنو! مجھے بڑا افسوس اس بات کا ہے کہ عبارت کا زور اور مضمون کا جوش و خروش اور لطائف و صنائع کے سامان تمھارے بزرگ اس قدر دے گئے ہیں کہ تمھاری زبان کسی سے کم نہیں۔ کمی فقط اتنی ہے کہ وہ چند بے موقع احاطوں میں گھر کر محبوس ہو گئے ہیں۔ وہ کیا مضامین عاشقانہ ہیں، جس میں کچھ وصل کا لطف، بہت سے حسرت و ارمان۔ اس سے زیادہ ہجر کا رونا۔ شراب، ساقی، بہار، خزاں، فلک کی شکایت اور اقبال مندوں کی خوشامد ہے۔ یہ مطالب بھی بالکل خیالی ہوتے ہیں۔"

بزرگ نے کچھ توقف کیا! مسکرائے اور فرمایا: "سیاک بمک" اور پھر کچھ بے ربط جملے ادا کیے جن سے کچھ مطلب تو سمجھ میں نہ آیا۔ اتنا سمجھا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص

کسی نئے مذہب کا بانی ہونا چاہتا ہے۔ ابھی حیرت ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک شخص استاد استاد کہتا ہوا وارد ہوا۔ میں نے موقع غنیمت جان اُسے جا گھیرا۔ حضرت یہ کون صاحب ہیں، کہاں مسکن ہے۔ اس شخص نے تعجب سے مجھے دیکھا پھر بولا نادان! یہ ریاضِ دہلی کے عندلیب گلشن فصاحت کا شجر باثمر شمس العلما، محمد حسین آزاد ہے۔ آج کل اور ہی عالم ہے۔ ورنہ آنکھوں نے وہ سماں بھی دیکھا ہے جب لاہور کے چمن میں یہ بلبل ہزار داستان چہکتا تھا۔ میجر فلر اور کرنل ہالرائڈ کو مشورے دیتا اور ان سے زبانِ اُردو اور نظم اُردو کی ترویج و ارتقاء کے لیے عطیات و سرپرستی طلب کرتا تھا۔ اسی کی کاوشوں اور کوششوں کا نتیجہ ہے کہ آج تم جدید نظم اور تحقیق و تنقید کے جدید رویّوں سے آشنا ہوئے۔ ورنہ ہم اب تک معشوق کی زلفوں کے اسیر اور حسرت و ارماں کے تیر دلِ بے قرار کے ترکش میں رکھتے اور بس! میری ان آنکھوں نے وہ زمانہ بھی دیکھا ہے جب اُردو زبان و ادب کی ترویج و بقا کی خاطر آستاد نے میجر فلر اور کرنل ہالرائڈ کے سامنے ایسے منصوبے پیش کیے کہ وہ ہر ممکن مدد کے لیے آمادہ ہوگئے۔ چنانچہ ان کی سرپرستی میں "انجمن پنجاب" کا قیام عمل میں آیا۔ اور اسی انجمن کے تحت ایک نئے قسم کے مشاعرے کی طرح ڈالی جس میں مصرع کی طرح جگہ نظم کے لیے موضوع مقرر ہوتا تھا۔ اسے آج کی ادبی اصطلاح میں جدید نظم کا منشور کہہ سکتے ہیں۔ مگر ان دنوں ادب میں لایعنی اصطلاح سازی کی بدعت پیدا نہیں ہوئی تھی، ادب کسی تحریک یا ازم کے فلسفے کا نام نہیں تھا۔ ادب زندگی کے حقائق کا تخلیقی اظہار تھا۔ سنو! مجھے استاد کا خطبہ صاف سُنائی دے رہا ہے جو انھوں نے ۱۸۷۴ء میں پڑھا تھا:

> "اے گلشنِ فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغہ اور بلند پروازیوں کے بازو سے اُڑے۔ قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے۔ لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہہ میں ڈوب

کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم کسی شئے
پر رغبت یا اس سے نفرت۔ کسی شئے سے خوف یا خطر یا کسی
پر قہر یا غضب۔ غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو۔ اس کے
بیان سے وہی اثر ہو۔ وہی جذبہ وہی جوش سننے والوں کے
دلوں پر چھا جائے جو اصل کے مشاہدے سے ہوتا ہے"۔

میاں نے صرف لکچر ہی نہیں دیا بلکہ "شب قدر" کے عنوان سے نظم بھی پڑھی جس
کے چند اشعار مجھے یاد رہ گئے، تم بھی سن لو:

آ اے شبِ سیاہ کہ لیلائے شب ہے تو
عالم میں شاہزادئ مشکیں نسب ہے تو
آمد کی تیری شان تو زیبِ رقم کروں
پر اتنی روشنائی کہاں سے بہم کروں
ہوتا وہ بعد شام شفق میں عیاں ترا
اُڑنا وہ آبنوس کا تختِ رواں ترا
تھا دن مگر رہا وہی عالم نگاہ میں
لہرانا پرنیان و حریرِ سیاہ میں
چمکے گا لشکر اب جو ترا آسمان پر
فرماں نشان میں یہ اُڑے گا جہان پر
تا صبح ہووے کارگہِ روزگار بند
آرام حکم عام ہوا کاروبار بند

ان اشعار کو سن کر کیا تمھیں نئی شاعری کی دیوی گنگناتی سنائی نہیں
دیتی۔ اور ان کے لکچرز کے اقتباس سے تمھیں ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ ایک انسان
یک و تنہا کھڑا آنے والے عہد کا پرچار کر رہا ہے۔ ایک دانش مند ساحلِ مُراد کے

سبز سبز کناروں کو دیکھ کر حال و استقلال کے اندیشوں سے آگاہ کر رہا ہے یا ایک سچا ادیب ایک نئے زمانے کی بشارت دے رہا ہے۔ یہ کہہ کر وہ شخص غائب ہو گیا۔ اب جو دیکھتا ہوں کہ صرف میں واحد حاضر جلوہ غائب۔

اور میں واحد حاضر حیران ہوں کہ مولانا محمد حسین آزاد کو آپ سے اور اپنے آپ سے کیسے متعارف کراؤں کیوں کہ بعض نابغۂ روزگار ہستیاں ایسی ہوتی ہیں جن کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے پہلے سے متعینہ اصول اور اصطلاحیں بے کار ثابت ہوتی ہیں۔ ان کے خیالات کی رفعت اور تخیل کی پرواز عالم امکاں کی وسعتوں کو محیط ہوتی ہے۔ ان کے ذہن و دماغ کی دراکی آنے والے زمانے کی آہٹ سن لیتی ہے اور عصر حاضر میں رہتے ہوئے زمانہ آئندہ کے تقاضوں کو سمجھ لیتے ہیں اور اپنے فکر و عمل سے اپنے عہد کو آنے والے زمانے کے چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ دیتے ہیں۔ محمد حسین آزاد بھی ایسے ہی نابغۂ روزگار شخصیت کا نام ہے۔ ان کی طبیعت کی جولانی نے تاریخ، تنقید، لسانیات اور شاعری کے میدانوں میں نئی راہیں تلاش کیں۔ وہ پہلے باضابطہ تمثیل نگار ہیں۔ انشاء پردازی میں تو وہ جوہر دکھائے کہ مصور بھی نیرنگ خیال کی نیرنگیوں میں گم ہو جائے۔ دربار اکبری کے نورتنوں کا نقشہ آج تک ہمارے ذہنوں سے محو نہیں ہوا اگرچہ دودمان خاندان تیموری نقش برآب ہو گئے۔ لفظ و معنی کا اداشناس محاورے اور روزمرہ پر قدرت کامل رکھنے والے اس شخص نے جب نبض دوراں پر ہاتھ رکھا تو اسے محسوس ہوا کہ ہمارے ادب کی رفتار بہت سست ہے۔ وہ دنیا کی عظیم زبانوں سے ہم قدم ہونے کی صلاحیت کے باوجود بہ وجہ اس دوڑ میں پیچھے ہے۔ یہ احساس ان کے دل میں پیدا ہی ہوا تھا کہ قدرت نے انھیں ایران و ترکستان کے سفر پر جانے کا موقع فراہم کیا۔ اور ؎

بسیار سفر باید تا پختہ شود خامے

کے مصداق اس سفر سے واپس آکر انھوں نے اپنے ہم وطنوں سے یورپ کی دیگر زبانوں کے سرمائے کا ذکر کیا۔ اور اردو داں طبقے سے گزارش کی کہ یورپ کی ادبی روایت

میں جو صالح عناصر ہیں جن کی بدولت وہ آج مضامین کے گلدستے لیے میدان ادب میں محوِ خرام ہیں۔ ہمیں اپنی نظم کو ان کی ہم طرح بنانا چاہیے۔ آزاد نے صرف یہی لکچر ہی نہیں دیا بلکہ مثنوی شبِ قدر، صبحِ اُمید، حب وطن جیسی مثنویاں انہی اصولوں کو پیش نظر رکھ کر کہیں اور "انجمن پنجاب" کے جلسوں میں پڑھیں۔ پھر تو انھیں جیسا ساتھی مل گیا۔ حالی نے اپنی نظموں کو مقصدیت کا جامہ پہنایا اور پند و مواعظ کا دفتر کھول دیا۔ آزاد کے یہاں نظم گوئی کسی مقصد کے تحت وجود میں نہیں آئی تھی، بہ الفاظ دیگر ان کی نظمیں کسی خاص مقصد کے تحت نہیں کہی گئیں سوا اس کے کہ نظم میں وہ مختلف مضامین پیش کیے جائیں جنھیں ہم تسلسل کے ساتھ غزل میں پیش نہیں کر سکتے نیز ہماری شاعری ہجر و وصال، گل و بلبل، زلف و آنچل کی قید سے آزاد ہو۔ چنانچہ انھوں نے اپنی نظموں کے مجموعے کا نام "نظم آزاد جو حُسن و عشق کی قید سے آزاد ہے" رکھا۔ یہ نظمیں حسن و عشق کی قید سے آزاد ضرور ہیں لیکن شاعری سے عاری نہیں ہیں۔ ان کی نظموں میں ندرت اور غنائیت کی فضا چھائی ہوئی ہے۔ مثنوی صبح امید کے یہ اشعار دیکھیے:

جب کیا صبح نے روشن فلکِ مینائی
بستر خواب سے میں لے کے اُٹھا انگڑائی
آنکھ مل کر جو نظر کی سوئے میدانِ جہاں
ذرّے ذرّے میں نظر آیا رُخ جان جہاں
کام کرتی تھی، جہاں تک نگہ دور انداز
تھا کھلا آنکھوں کے آگے چمن قدرت راز
سبز و شاداب تمام ایک طرف دامن کوہ
جس پہ ہے فرش زمیں گلشن گردوں کی شکوہ
برگ برگ اس کا ہے آئینہ لیے پیش نظر
جن میں ہیں جلوہ نما دل کی مُرادوں کے ثمر

آرزوؤں سے کھلے ہیں گلِ رعنا یکسر
جن سے نکلیں گے ثمر ہائے تمنا یکسر

اور مثنوی شب قدر کے یہ اشعار :

اس تیرہ شب میں شاعر روشن دماغ ہے
بیٹھا اندھیرے گھر میں جلائے چراغ ہے
ڈوبا ہے اپنے سر کو گریباں میں ڈال کے
اُڑتا مگر ہے کھولے ہوئے پرَ خیال کے
لاتا فلک سے ہے کبھی تارے اُتار کر
جاتا زمیں کی تہہ میں ہے پھر غوطہ مار کر
پڑھتا ہے ذرّے ذرّے پہ افسوں نئے نئے
ہو جاتے ہیں وہی دُرِ مضموں نئے نئے

ایسا نہیں کہ آزاد صرف جدید رنگ کی شاعری کرتے تھے۔ ان کے کلام میں قصائد اور غزلیات میں استاد ذوق کا رنگ صاف نظر آتا ہے لیکن غزلیات میں بھی حُسن وعشق کے مضامین کمتر ہیں۔ سلاست، زبان دانی اور محاورہ بندی کا التزام رکھا گیا ہے۔

وہ تو جس بات میں دیکھو ہمیں دم دیتے ہیں
اور ہمیں دیکھو کہ ہم اس پہ بھی دم دیتے ہیں

حیف آتا ہے کہ کوئی عمر مضموں باندھ باندھ
ایسی بندش سے تو بہتر تھا کہ پتھر باندھتا
بندشِ الفاظ میں جو آگیا سو بندھ گیا
اور کیا آزاد اس میں خاک پتھر باندھتا

اور قصیدے کے یہ اشعار؛

ہجوم فکر سے ہو کر بہ تنگ میں ناکام
فضائے وادیٔ دل میں سحر تھا محوِ خرام
برنگِ جوشِ بہار آیا سامنے میرے
سرورِ عیش و نشاط و طرب کا مجمعِ عام
کہا یہ میں نے کہ اے آب رنگِ گلشنِ دہر
تمھارے فیضِ قدم سے چمن شگفتہ تمام
یہ جمع ہو کے جو آتے ہو سب کے سب باہم
کدھر سے کوچ ہوا اور کدھر ہے آج مقام

اس رنگِ شاعری میں اس عہد کے بیشتر شعراء طبع آزمائی کر رہے تھے۔ آزاد کا اصل کارنامہ "نظمِ آزاد" کی ترویج و اشاعت ہے۔ اپنے لکچر میں آزاد نے جن نکات کو اُٹھایا، نہیں اپنی نظموں کے ذریعے عام بھی کیا۔ اگرچہ ان کی یہ کوشش اس وقت بار آور نہ ہوئی لیکن آزاد کے لگائے ہوئے پودے نے ایسے چھتنار درخت کی صورت اختیار کرلی، جس کے سائے تلے حالی، شبلی، اسمٰعیل میرٹھی، دتاتریہ کیفی اور پھر اقبال، جوش، عظمت اللہ خاں وغیرہ کی نظمیں پروان چڑھیں۔ مختلف ہیئتوں میں نظمیں لکھی گئیں۔ تجربے ہوئے۔ نظمِ جدید نے کروٹیں بدلیں، لیکن "انجمنِ پنجاب" نے جو ڈگر دکھائی تھی اسی شاہراہ پر چل کر اپنی رفتار متعین کرتی رہی۔

بہار اب جو گلشن میں آئی ہوئی ہے
یہ سب پود انھیں کی لگائی ہوئی ہے ▲▲

حالی کا 'مقدمۂ شعر و شاعری' اور 'شعر و شاعری'

اسلم پرویز

حالی نے "مقدمۂ شعر و شاعری" کے ذریعے اُردو میں شاعری کی تنقید کا باقاعدہ آغاز کیا۔ انھوں نے اپنے مقدمے میں شعر و شاعری اور خصوصاً اُردو شاعری سے متعلق جو مباحث اُٹھائے ان میں نیا پن بھی تھا اور اجتہاد بھی۔ اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں مسلم معاشرے کے تعلق سے سماجی اصلاح پسندی کی جو فضا بنی تھی حالی بھی اس کا ایک حصّہ تھے۔ اس لیے شاعری کے بارے میں اگر وہ مقصدیت یا افادیت کی بات کرتے تھے تو اس میں کوئی تعجب نہیں۔ یہ بات علیحدہ ہے کہ ادب سے متعلق مقصدیت یا افادیت کا تصور اپنے آپ میں ایک دلچسپ موضوعِ بحث ہے اور یہ بحث ہمارے ہاں برابر ہوتی رہی ہے۔

حالی بہ یک وقت شاعر، ادیب، نقّاد، سوانح نگار، مترجم سبھی کچھ تھے اور اسی کے ساتھ وہ اپنے عہد کی اس دانش ورانہ روایت سے بھی ہمکنار تھے جو مغرب کے اثرات سے عبارت تھی۔ اس اعتبار سے اگر انھیں نشاۃ الثانیہ کا ادیب کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہوگا۔ نشاۃ الثانیہ کے ادیب کے ساتھ یہ خطرہ ہمیشہ لگا رہتا ہے کہ اس کی ہمہ جہتی اسے کہیں مجموعۂ اضداد نہ بنا دے۔ حالی مجموعۂ اضداد

تو نہ تھے لیکن ان کی "شعر و شاعری" اور اس کے "مقدمے" کی حد تک ان کے ہاں تھوڑا بہت تضاد ڈھونڈ نکالنا ایسا مشکل بھی نہیں۔ بات کو آگے بڑھاتے ہوئے یہاں "مقدمۂ شعر و شاعری" کے بارے میں سجاد انصاری کا وہ قول دہرایا جا سکتا ہے جو ڈاکٹر وحید قریشی نے "مقدمۂ شعر و شاعری" کے اپنے مقدمے میں نقل کیا ہے۔ سجاد انصاری کا قول ہے کہ "میں تو اس حالی کا قائل ہوں جس نے مقدمے کے قبل شاعری کی اور شاعری کے بعد مقدمہ لکھا۔" گویا سجاد انصاری شاید یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حالی کی "شعر و شاعری" میں "مقدمے" کی توجیہات کی جستجو اور ان کے "مقدمے" میں "شعر و شاعری" کی توجیہات کی تلاش بے سود ہے۔ سجاد انصاری نے اگرچہ بات تو پتے کی کہی ہے لیکن ذرا گھما پھرا کر۔ کہنے کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ حالی کی "شعر و شاعری" اور اس کے "مقدمے" کے درمیان مکمل ہم آہنگی کی صورت حال شاید نہیں ہے۔ حالی نے اپنے دیوان میں شامل قطعات اور قصائد کے سنینِ تالیف کی نشان دہی کر دی ہے لیکن ان کی غزلوں کا زمانی تعین بہ اعتبارِ سنین نہیں کیا جا سکتا۔ حالی کا کہنا ہے کہ انھوں نے "مقدمے" کو لکھنے میں دس سال صرف کیے۔ "مقدمۂ شعر و شاعری" کی اشاعت ۱۸۹۳ء میں عمل میں آئی۔ گویا انھوں نے لگ بھگ ۱۸۸۳ء میں اس وقت "مقدمہ" لکھنے کا کام شروع کیا جب غالب کو مرے تیرہ برس ہو چکے تھے۔ حالی کی زندگی میں ذہنی تبدیلیوں کے اعتبار سے یہ تیرہ برس بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ "مقدمے" کے آغاز سے قبل ہی دیوانِ حالی کا ایک معتدبہ حصہ وجود میں آچکا تھا۔ تیرہ برس تک اصلاحی تحریک کے ساتھ ذہنی وابستگی اور شاعری اور سماج کے باہمی تعلق پر پوری طرح غور و خوض کے بعد ہی انھوں نے "مقدمہ" لکھنے کا بیڑا اٹھایا ہوگا۔ اور پھر "مقدمہ" لکھنے کے دس برسوں کے درمیان انھوں نے مغربی ادب کے بارے میں جو کچھ پڑھا اس سب کا نچوڑ "مقدمے" کی شکل میں سامنے آیا۔ جملۂ معترضہ کے طور پر یہاں ایک بات یہ عرض کرنی ہے کہ دیوانِ حالی میں نواب آسمان جاہ کی شان میں جو قطعات اور قصیدے شامل ہیں ان کا زمانۂ تالیف "مقدمے"

کی تکمیل کے آس پاس کا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حالی نے ان قصیدوں میں قصیدہ نگاری کے کم وبیش انہی آداب کو ملحوظ رکھا ہے جو اسلاف کے زمانے سے چلے آرہے تھے۔ "مقدمے" کے مندرجات کا سایہ ان قصیدوں پر اگر ہے بھی تو بس معشوق کے آنچل کے سائے کی طرح ہلکا ہلکا۔ بہرحال پھر بھی یہی بہتر ہوا کہ انھوں نے "مقدمے" سے قبل شاعری کی، شاعری سے قبل "مقدمہ" نہیں لکھا ورنہ ہو سکتا تھا کہ ان کی تمام شاعری "مسدس" ہی ہو کر رہ جاتی اور حالی کی عظمت کے تمام تر اعتراف کے باوجود "مسدس" کے تعلق سے دیوار پر لکھی ہوئی یہ تحریر تو بہت سوں نے پڑھی ہوگی:

مطلقاً لطف وکیف سے خالی
زندگی ہے مسدس حالی

اس شعر میں اگرچہ شوخی اور شرارت کا عنصر بہت زیادہ ہے لیکن صداقت کی چاشنی کے ساتھ۔

شاہ ظہور الدین حاتم جب ترکِ ایہام گوئی کی تحریک پر ایمان لائے تو انھوں نے اپنا تمام کلام سوائے ان اشعار کے جن میں اُن کے نزدیک ایہام نہیں تھا ضائع کر دیے اور پھر بچے کھچے اشعار کو انھوں نے دیوان زادہ کے نام سے از سرِ نو ترتیب دیا۔ یہاں اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ایہام ایک معنوی صنعت ہونے کے ناتے ایسے شاعر کے خون میں شامل ہوتا ہے جس نے اُردو فارسی کی شعری روایت کو اپنے اندر پوری طرح جذب کیا ہو۔ حاتم کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ ایک ایسے ہی شاعر تھے۔ لہٰذا ایہام کی جانب حاتم سے منسوب ان کا یہ رویّہ کہ اسے بآسانی شعر سے نکال پھینکا جا سکتا ہے فن کارانہ نہیں بلکہ میکانکی ہے اور اس کے ثبوت کے طور پر دیوان زادہ حاتم کے صرف یہ تین شعر حاضر ہیں:

ہر قدم پر سرو پانی ہو بہے
جو چلے وہ قامتِ دل جو مرا

کئی فرہاد ہیں جویا ترے شیریں لب کے
کئی یوسف سے پڑے ہیں تری چاہوں کے بیچ
آج عاشق کے تئیں کیوں نہ کہے تو دُر دُر
واسطہ یہ ہے کہ موتی ہے ترے کان کے بیچ

شعر میں ایہام کے استعمال کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو وہ جہاں شعر ہی برائے ایہام کہا جائے جیسا کہ ہم دورِ ایہام گویاں کے بیشتر شعراء کے ہاں دیکھتے ہیں اور دوسری وہ جہاں ایہام برائے شعریت ہو جس کی ایک عمدہ مثال ریاض خیرآبادی کا یہ شعر ہے:

جام مے توبہ شکن توبہ مری جام شکن
سامنے ڈھیر ہیں ٹوٹے ہوئے پیمانوں کے

حالی نے حاتم کی طرح اپنے دیوان کو دیوان زادہ تو نہیں بتایا اور وہ بنا بھی نہیں سکتے تھے اس لیے کہ حاتم نے تو دیوان زادہ بنانے کے عمل میں اپنے ان اشعار کو قلمزد کر دیا تھا جو ان کے نزدیک ایہام کی 'لغویت' سے پُر تھے۔ حالی کے ہاں معاملہ دوسرا تھا۔ وہ تو اپنے ان اشعار کو اصلاح پسندی کی نئی محبوبہ کی چاہت میں عاق کرنا چاہتے تھے جو تغزل اور شاعری کی جان تھے۔ لہٰذا انھوں نے اپنے ان اشعار کو دریا برد کرنے کے بجائے ق کی مُہر سے داغ کر کے اپنی "شعرو شاعری" کے اصطبل میں برقرار رکھا۔ گویا جو صورتِ حال حاتم کی ترک ایہام گوئی کی تحریک کے سلسلے میں پیش آئی ویسی ہی صورت کا سامنا حالی کی شاعری کو اصلاح پسندی کے دور میں تھا۔ یہاں پھر اسی ایہام والی منطق کو دُہراتے ہوئے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر اصلاحِ معاشرہ برائے شعر مقصود ہو تو شعر کی حُرمت کو زیادہ خطرہ نہیں لیکن اگر تخلیق شعر بجائے خود برائے اصلاح معاشرہ ہو تو پھر وہ شاعری نہیں مینی فیسٹو ہوگا۔

مقدمۂ شعر و شاعری میں حالی نے بنیادی طور پر تین باتیں کہی ہیں جو

اس طرح ہیں :

ایک : نفسِ شعر وزن کا محتاج نہیں۔

دو : شاعری میں تخیل مقدم ہے۔

تین : شاعری کو نیچرل اور ضابطۂ اخلاق کا پابند ہونا چاہیے۔

جن کتابوں میں مشرقی شعریات کے موضوع سے بحث کی گئی ہے ان میں شعر کی تعریف عام طور پر جن الفاظ میں کی گئی ہے وہ ہیں — کلام موزوں و مقفیٰ بالقصد — یعنی شعر کے لیے تین شرائط مقرر کی گئیں۔ ایک یہ کہ وہ بالارادہ کہا گیا ہو، دوسرے یہ کہ وہ موزوں ہو اور تیسرے یہ کہ وہ مقفیٰ ہو۔ ان میں سے ہر شرط کا پورا ہونا لازمی قرار دیا گیا۔ حالی کا کہنا ہے کہ شعر پر وزن کی شرط عربوں نے لازم کی ہے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر ممتاز حسین نے اپنی کتاب حالی کے شعری نظریات : ایک تنقیدی مطالعہ میں کہا ہے شعر کے ساتھ وزن کا تصور قدیم یونان میں بھی موجود تھا۔ ارسطو نے تخیل آفرینی کو شعر کی پہلی شرط قرار دیا ہے اور شعر کے موزوں ہونے کو شعر کے لیے مقدم تو نہیں قرار دیا لیکن اسے غیرضروری بھی نہیں بتایا۔ البتہ وزن کے سلسلے میں ارسطو نے ایک بات یہ ضرور کہی ہے کہ اگر کوئی کلام موزوں اور مقفیٰ ہے لیکن اس میں قوتِ تخیل کی کارفرمائی نہیں ہے یا وہ کوئی سائنس کا فارمولا ہے جسے نظم کر دیا گیا ہو تو اسے نظم یا 'ورس' تو کہا جا سکتا ہے شعر ہرگز نہیں۔ ہمیں یاد ہے کہ پرائمری کے درجے میں ہمیں جغرافیے کا ایک سبق اس طرح یاد کرایا گیا تھا :

"اٹک میں اٹک، پنڈی گھیپ، تلا گنگ، فتح جنگ"

اسی طرح کلینڈر کے مہینوں کے بارے میں بھی ہمیں ماسٹر جی نے ایک نظم اس طرح رٹوائی تھی :

تیس دن ستمبر کے — اپریل جون نومبر کے
فروری کے آٹھ اور بیس — باقی سب کے ایک اور تیس
فروری جب لیپ کا آئے — اٹھائیس پر ایک اور بڑھائے

ظاہر ہے مندرجہ بالا دونوں صورتیں صرف نظم کہلانے کی مستحق ہیں شاعری کہلانے کی نہیں۔ اس لیے کہ ان میں تخییل آفرینی کہیں نہیں۔ اس کے علاوہ اگر ہم حالی کے اس قول کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ "نفس شعر وزن کا محتاج نہیں"۔ خود حالی کے کلام پر نگاہ ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ شاعری کو بالکل ایک نئی ڈگر پر ڈالنے اور اسے ایک بہت بڑے مشن کے تابع بنانے والے اس مجتہد نے اپنے کلام کا کوئی نمونہ ہمارے سامنے ایسا نہیں پیش کیا جو وزن کی احتیاج سے عاری ہو۔ گویا حالی کا کلام ان کے اس قول کی براہ راست نہ سہی بالواسطہ نفی ہے کہ "نفس شعر وزن کا محتاج نہیں۔ اب جہاں تک نظم اور شعر کے فرق کی بات ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔ حالی کی شاعری کا معتدبہ حصہ ایسا ہے جو موزوں و مقفیٰ تو ہے لیکن اس میں وہ تخیل آفرینی نہیں ہے جسے انھوں نے خود شعر کے لیے مقدم ٹھہرایا ہے۔ اس اعتبار سے "مسدس" کے ایک بڑے حصے کو ہم شعر کہنے کے بجائے صرف نظم کہنے پر ہی اکتفا کریں گے۔ گویا:

تیس دن ستمبر کے
اپریل جون نومبر کے

یا

شریفوں کی اولاد بے تربیت ہے
تباہ اُن کی حالت بُری اُن کی گت ہے

ان دونوں باتوں میں جذبے کا تو یقیناً بڑا فرق ہے باقی شعریت کی سطح پر یہ دونوں باتیں محض نظم کی تعریف سے اوپر اُٹھتی نہیں دکھائی دیتیں۔ اب رہی یہ بات کہ "شاعری کو نیچرل اور ضابطۂ اخلاق کا پابند ہونا چاہیے' تو اس سلسلے میں یہ عرض کرنا ہے کہ شاعری کا ایک ہی وقت میں نیچرل ہونا اور ضابطۂ اخلاق کا پابند ہونا شاید ممکن نہیں۔ نیچرل شاعری ضابطوں کی نہیں بلکہ نیچر کے قوانین کے تابع ہوتی ہے اور یہ قوانین اپنا ضابطۂ اخلاق خود مرتب کرتے ہیں۔ یہاں

ارسطو کے فارمولے کی بنیاد پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نیچرل شاعری، شعر ہوتی ہے اور ضابطۂ اخلاق کی شاعری محض نظم ہوتی ہے۔ نیچرل شاعری کے ضمن میں حالی کی غزل کا یہ مطلع پیش کیا جاسکتا ہے:

اس کے جاتے ہی یہ کیا ہوگئی گھر کی صورت
نہ وہ دیوار کی صورت ہے نہ در کی صورت

اور ضابطۂ اخلاق کی مثال "مسدس" کے ان دو مصرعوں سے دی جاسکتی ہے:

تن آسانیاں چاہے اور آبرو بھی
وہ قوم آج ڈوبے گی گر کل نہ ڈوبی

سائینٹفک سوسائٹی کا قیام ۱۸۶۳ء میں عمل میں آیا۔ حالی کی عمر اُس وقت چھبیس سال تھی۔ غالب ابھی زندہ تھے اور نذیر احمد نے اُس وقت تک فسانۂ مبتلا نہیں لکھا تھا۔ اس لیے نئی روشنی سے وہ تھوڑا بہت دوچار تو تھے لیکن اس سے ان کی شعر و شاعری پر ابھی کوئی آنچ نہیں آئی تھی۔ حالی کو اس زمانے میں غالب اور شیفتہ دونوں سے قربتیں حاصل تھیں لیکن اس طرح کہ غالب سے ان کو عقیدت اور شیفتہ سے انسیت تھی۔ حالی کا مزاج غالب کی پیچیدہ طبیعت سے زیادہ شیفتہ کے شاعرانہ مزاج سے ہم آہنگ تھا۔ اسی لیے انھیں شیفتہ کے مقابلے میں غالب کی اصلاح اور مشورہ زیادہ پسند نہ آتا تھا۔ ۱۸۶۹ء میں غالب کے انتقال کے بعد حالی نے غالب کا مرثیہ لکھا جس میں بھرپور شعریت شاید اس لیے بھی تھی کہ وہ مثنوی یا مسدس کے بجائے ترکیب بند کی شکل میں تھا اور ترکیب بند کو غزل کی ماں جائی تو کہا ہی جاسکتا ہے۔ اسی کے بعد سے حالی نے اپنی روش بدلنی شروع کردی۔ ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق کا اجرا ہوا۔ غالب اور شیفتہ کا سایہ حالی کے سر سے اُٹھ ہی چکا تھا۔ انھیں سرسید تحریک لے اُڑی۔ ۱۸۷۲ء میں حالی ملازمت کے لیے لاہور پہنچے۔ محمد حسین آزاد وہاں دبستان لاہور کی بنیاد پہلے ہی ڈال چکے تھے۔ ڈاکٹر وزیر آغا،

محمد حسین آزاد کے تعلق سے لاہور کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"انھوں نے دہلی سے نقلِ مکانی کی اور لاہور ایسے شہر میں آکر بود و باش اختیار کرلی جہاں ان کی طبیعت کی جولانی اور شخصیت کی بے قراری کا احاطہ کرنے کے لیے ایک ویسی ہی بے قرار اور متحرک فضا دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ لاہور شہر ازمنۂ قدیم ہی سے ان طوفانوں کی زد میں رہا ہے جو نت نئے قافلوں، طالع آزماؤں اور نئے خیالوں کو اپنے جلو میں لیے یہاں وارد ہوئے اور پھر یہاں کے ذہنی اور جسمانی انجماد کو بار بار توڑتے رہے۔ اس سے لاہور کے باسیوں کے ہاں دو میلان بطورِ خاص پروان چڑھے۔ ان میں سے ایک میلان تو خیال آفرینی کا تھا اور دوسرا تماشا پسندی کا........ یہی دو میلان جب ادب میں منتقل ہوئے تو اولاً جذبے پر تخیل کے غلبے اور ثانیاً تمثیل نگاری کی روش کے طور پر نمایاں ہو گئے۔"

(تنقید اور مجلسی تنقید، صفحہ ۳۶)

وزیر آغا کے اس بیان میں ہمارے مطلب کی ایک بات جس کا سلسلہ حالی سے ملایا جا سکتا ہے وہ ہے جہاں جذبے پر تخیل کے غلبے کی بات کہی گئی ہے۔ گویا قیامِ لاہور کے زمانے میں حالی کے ذہن میں یہ خیال جاگزیں ہو گیا کہ شاعری کو جذبات کے اظہار کا ذریعہ نہیں تخیل آفرینی کا آلۂ کار ہونا چاہیے۔ لاہور کی ذہنی فضا، کرنل ہالرائڈ کی سرپرستی، انجمن پنجاب کے مشاعرے اور ملازمت کے سلسلے میں انگریزی لٹریچر کے اُردو تراجم کی دیکھ بھال کا کام غرض ان تمام چیزوں نے حالی کی اس فکر پر گہرا اثر ڈالا جو شعر و شاعری سے متعلق ایک واضح تنقیدی نظریے کی تلاش میں تھی۔ تنقید نگار حالی اور شاعر حالی کے درمیان ایک بے گانگی کی سی کیفیت شاید اسی لیے پائی جاتی ہے کہ حالی نے شعر کی تاثیر سے بے نیاز ہو کر اپنے تنقیدی تاثرات کو شعر پر منطبق کرنے کی مہم شروع کی تھی۔ بہر حال ان تمام باتوں کے باوجود حالی اپنی

"مسدس" میں تخیل آفرینی کا مظاہرہ کرنے کے مقابلے میں ایک قسم کی شدت جذبات سے مغلوب دکھائی دیتے ہیں۔ اس طرح "مسدس" کی جذباتی فضا میں "مقدمے" کی تالیف سے پہلے کا حالی پر تیغ کبوتر کی طرح پھڑپھڑاتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ "مسدس" کا نفسِ مضمون مقصدی، افادی یا اصلاحی تھا اس لیے "مسدس" کی شاعری ایک طرف تو اپنی تمام تر شدتِ جذبات کے باوجود ان کی مہر بہ قاف (ق) شاعری کے ہم پلہ نہ ہو سکی اور دوسری جانب خیال پر جذبے کے غلبے کی وجہ سے وہ تخیل آفرینی کی شرط کو بھی پوری طرح نبھانے سے قاصر رہی اور اُن حدوں کو صحیح معنوں میں نہیں چھو سکی جہاں کلام موزوں اور مقفیٰ ہونے کے ساتھ ساتھ شاعری بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ "مدوجزر اسلام" ایک تاریخی تصنیف ہونے کے باوجود شاعری ہونے کے بجائے صرف منظوم پندنامہ ہو کر رہ گئی۔ تاہم آج بھی ادب اور سماج کے معاملات پر سنجیدگی سے غور و خوض کرنے والے بعض حضرات جن کے صاحبِ رائے ہونے میں بھی کوئی شبہہ نہیں "مدوجزر اسلام" کی عظمت کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک صدی گزرنے کے بعد بھی اس نظم کا اطلاق مسلمانوں کے حالِ زار پر جوں کا توں ہوتا ہے۔ تو کیا اس بات کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ حالی اپنے "مقدمے" کے نقطۂ نظر سے شاعری سے جو کام لینا چاہتے تھے اس میں وہ ناکام رہے اور مسلم معاشرہ آج بھی وہیں کا وہیں ہے جہاں وہ "مدوجزر اسلام" کی تالیف سے پہلے تھا۔

حالی ایک دردمند دل رکھتے تھے۔ ان کے اندر اجتہاد کی قوت تھی، ان کا ذہن خلاق تھا وہ روشن خیال تھے اور بلا کے انسان دوست بھی اور اسی ناتے وہ پورے انسانی معاشرے کے خیر خواہ تھے۔ ان کے پاس مغربی اقدار کی ادھ کچری واقفیت بھی تھی۔ وہ سماج کی اصلاح چاہتے تھے لیکن ان کے پاس اس اصلاح کو بروئے کار لانے کا ایک ہی وسیلہ تھا — ان کی اپنی شاعری۔ چنانچہ انھوں نے اسی کو داؤ پر لگا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی شاعری سے سیّد احمد خاں کی تو عاقبت سدھر گئی لیکن اُردو شاعری کی تاریخ جس عاقبت کا نام ہے وہاں حالی جنّت میں

جانے کے بجائے اعراف ہی میں پڑے رہ گئے۔

بہرحال ان تمام باتوں کے باوجود حالی کو اُردو کا پہلا پروٹسٹنٹ نقاد کہا جا سکتا ہے جو اس اعلان کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے آگے بڑھے تھے:

مال ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر
شہر میں کھولی ہے حالی نے دکاں سب سے الگ

مقدمۂ شعر و شاعری کے نام سے انھوں نے بھاپ کا انجن ایجاد کیا تھا اس پر ان کے زمانے میں بڑی لے دے ہوئی۔ کیتھولک حسرت موہانی نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ لکھنؤ والے ان پر الگ چڑھ دوڑے لیکن یہ "ذخالی" "مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے موقف پر ڈٹا رہا۔ چنانچہ اس کا ایجاد کیا ہوا بھاپ کا یہ انجن آج برقی ریل گاڑیوں میں بدل چکا ہے۔

حالی : معاشرتی اصلاح کا تصوّر

مظہر مہدی

خواجہ الطاف حسین حالیؔ انیسویں صدی کی ساتویں دہائی کے اواخر تک مسلمانوں کے مجموعی مسائل اور مسلم معاشرے میں اصلاحات کی ضرورت سے واقف ہو چکے تھے۔ اس کا اندازہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں "سیّد احمد خاں اور اُن کے کام" کے عنوان سے ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئے ان کے مضمون کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ اس مضمون میں حالی نے سرسیّد کے اصلاحی منصوبوں اور سرگرمیوں کو مسلمانوں کے حق میں مفید قرار دیتے ہوئے نہ صرف ان سے اتفاق کیا ہے بلکہ ان کی حمایت بھی کی ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں اس امر کا اظہار بھی کیا کہ سرسیّد کے اصلاحی منصوبوں سے متعلق ان کا یہ رویّہ غیر جانب دارانہ ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو اس قسم کی سرگرمیوں میں شرکت اور تعاون کا مشورہ بھی دیا۔ اس کے بعد کی دہائی میں وہ سمجھ کی سطح پر زندگی کے حقائق سے زیادہ قریب آئے اور مسلم معاشرے کو درپیش مسائل کے بارے میں ان کا ذہن بھی صاف ہونے لگا۔ پنجاب گورنمنٹ بکڈپو، لاہور کی ملازمت کے دوران ان کی نظروں میں مشرقی اور بالخصوص فارسی ادب کی قدر و قیمت کم ہونے لگی۔ مشرقی ادبیات کی وقعت کے کم ہونے کا اظہار ہندوستانی

مسلم اشراف کی تہذیب و ثقافت اور اس کی فرسودگی سے افتراق کا اعلان تھا۔ بک ڈپو کی ملازمت کا زمانہ ان کی دانش ورانہ زندگی کا ایک اہم موڑ ہے۔ اسی دوران وہ انگریزی ادب، ادب کے مغربی نظریات، طرز فکر اور خیالات سے پہلی بار متعارف ہوئے جس کی بنا پر وہ ادب میں سادگی اور حقیقت پسندی پر زور دینے لگے۔ اسی زمانے میں انجمن پنجاب کے زیر اہتمام منعقد کیے گئے موضوعاتی مشاعروں میں نظمیں پڑھنا ادب میں سادگی اور حقیقت کی ضرورت کی غمازی ہے اور عورتوں کی اصلاح کی خاطر مجالس النسا تحریر کرنا اس دور میں مسلم عورتوں کی حیثیت سے بے اطمینانی کا اظہار ہے۔ ۱۸۷۹ء میں سرسید کی تحریک پر حالی کے مشہور و معروف مسدس "مدوجزر اسلام" لکھنے کا مقصد مسلمانوں کو، ان کے ماضی کی "عظمت" کی یاد دلاکر، حالی کی غفلت سے بیدار کرنا اور مستقبل میں ترقی کے لیے ان کے اندر قوت عمل پیدا کرنا تھا۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے نصف آخر کے نوآبادیاتی ماحول میں مسلمانوں کی پست حالت سے افسردہ تھے۔ اس نظم میں اسلام کے ظہور سے قبل یعنی "زمانۂ جاہلیت" سے ۱۸۷۹ء تک کی ایک تاریخ اپنے مخصوص مقصد کے تحت پیش کی گئی ہے اور کافی طمطراق کے ساتھ مسلمانوں کے عروج کا قصیدہ اور ان کے زوال کا مرثیہ لکھا گیا ہے۔

حالی کے نزدیک مسلمانوں کے مجموعی زوال کا بنیادی سبب ان کی معاشی پستی ہے جس کا ذمے دار دیگر چیزوں کے علاوہ مذہب کی غلط فہمی ہے۔ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں میں رائج اسلام کی اصطلاح کی خاطر اس کی اصل روح کو پیش کرنے اور اس کو ترقی کے مطابق ثابت کرنے کے لیے ایک بہت ہی بڑا مضمون الدین یسر کے عنوان سے اسی سال تہذیب الاخلاق میں شائع کیا۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ حالی کے ذہن میں انیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے اواخر تک مسلم معاشرے کی تشکیل نو کا خاکہ مرتب ہو چکا تھا اور وہ ان شعبہ ہائے زندگی کی نشان دہی کر چکے تھے جو اصلاح کے متقاضی تھے۔

حالی نے محسوس کیا کہ مسلمانوں پر ادبار کی گھٹا چھائی ہوئی ہے اور ان کی سماجی اور اخلاقی حالت بالکل پست ہو چکی ہے۔ مسلم معاشرے میں رائج غلط قسم کے رسم و رواج، تعصب، جدید علوم و فنون سے بے گانگی اور بے زاری، رائج مذہب کی کورانہ تقلید، مذہب کا غلط تصور، عورتوں کے بُرے عقائد اور توہمات جیسی خرابیاں اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں۔ جو چند امرا ہیں وہ قوم کی فلاح کی طرف سے بے پروا ہیں اور علما جن کی حیثیت سماج میں مذہبی رہنماؤں کی ہے، ہوا کا رُخ نہیں پہچانتے۔ گویا یہ وہ سوچ تھی جس کے ساتھ حالی اپنا اصلاحی سفر شروع کرتے ہیں۔ اس وقت کے زوال آمادہ مسلم معاشرے کا نقشہ حالی نے اپنی مسدس میں پیش کیا ہے۔ اس کا آغاز وہ اس طرح کرتے ہیں:

پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھے — اسلام کا گر کر نہ اُبھرنا دیکھے

مانے نہ کبھی کہ مد ہے ہر جزر کے بعد — دریا کا ہمارے جو اُترنا دیکھے

اب مسدس کے بند دیکھیے:

گھٹا سر پہ ادبار کی چھا رہی ہے — فلاکت سماں اپنا دکھلا رہی ہے

نحوست پس و پیش منڈلا رہی ہے — چپ و راست سے یہ صدا آ رہی ہے

کہ کل کون تھے آج کیا ہو گئے تم

ابھی جاگتے تھے ابھی سو گئے تم

ہر اُس قومِ غافل کی غفلت وہی ہے — تنزّل پہ اپنے قناعت وہی ہے

ملے خاک میں پر رعونت وہی ہے — ہوئی صبح اور خوابِ راحت وہی ہے

نہ افسوس انھیں اپنی ذلّت پہ ہے کچھ

نہ رشک اور قوموں کی عزّت پہ ہے کچھ

یہ گدلا ہوا جب کہ چشمہ صفا کا — گیا چھوٹ سر رشتہ نہ دینِ ہُدا کا

رہا سر پہ باقی نہ سایہ ہُما کا — تو پورا ہوا عہد جو تھا خدا کا

کہ ہم نے بگاڑا نہیں کوئی اب تک
وہ بگڑا نہیں آپ دنیا میں جب تک

نہ ثروت رہی اُن کی قائم نہ عزت — گئے چھوڑ ساتھ ان کا اقبالُ دولت
ہوئے علم و فن اُن سے ایک ایک رخصت — مٹیں خوبیاں ساری نوبت بہ نوبت

رہا دین باقی نہ اسلام باقی
اک اسلام کا رہ گیا نام باقی

پھر اک باغ دیکھے گا اُجڑا سراسر — جہاں خاک اُڑتی ہے ہر سو برابر
نہیں تازگی کا کہیں نام جس پر — ہری ٹہنیاں جھڑ گئیں جس کی جل کر

نہیں پھول پھل جس میں آنے کے قابل
ہوئے روکھ جس کے جلانے کے قابل

جہاں زہر کا کام کرتا ہے باراں — جہاں آ کے دیتا ہے رو ابرِ نیساں
تردد سے جو اور ہوتا ہے ویراں — نہیں راس جس کو خزاں اور بہاراں

یہ آواز پیہم وہاں آ رہی ہے
کہ اسلام کا باغِ ویراں یہی ہے

بہت آگ جلیوں کی سُلگانے والے — بہت گھاس کی گٹھریاں لانے والے
بہت در بہ در مانگ کر کھانے والے — بہت فاقے کر کر کے مر جانے والے

جو پوچھو کہ کس کان کے ہیں وہ جوہر
تو نکلیں گے نسلِ ملوک اُن میں اکثر

انھیں کے بزرگ ایک دن حکمراں تھے — انھیں کے پرستار پیر و جواں تھے
یہی مامنِ عاجز و ناتواں تھے — یہی مرجعِ دیلم و اصفہاں تھے

یہی کرتے تھے ملک کی گلہ بانی
انھیں کے گھروں میں تھی صاحب قرانی

یہ اے قوم اسلام! عبرت کی جا ہے | کہ شاہوں کی اولاد در در گدا ہے
جسے سنیے افلاس میں مبتلا ہے | جسے دیکھیے مفلس و بے نوا ہے

نہیں کوئی اُن میں کمانے کے قابل
اگر ہیں تو ہیں مانگ کھانے کے قابل[۱]

حالی نے مسلمانوں کو ان کی حالت سے آگاہ کرنے کے لیے ان کے سامنے جو تصویر پیش کی وہ ایسے اشخاص کی تھی جن کے آبا و اجداد ہندوستان میں حکمراں رہ چکے تھے، جن کے ہاتھوں میں ملک کی باگ ڈور تھی اور پیر و جواں جن کی قصیدہ خوانی کرتے تھے۔ لیکن آج ان کے زوال کا عالم یہ تھا کہ وہ چلموں کی آگ سُلگاتے تھے، گھاس کی گٹھریاں ڈھوتے تھے، در بہ در بھیک مانگتے تھے اور فاقہ کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے حالات کے بدلنے کے ساتھ خود کو نہیں بدلا اور زمانے کے تقاضے کے مطابق علم و ہنر حاصل نہیں کیا۔ مگر یہ تصویر عام غریب مسلمانوں کی نہیں تھی کیوں کہ یہ مثال نہیں بن سکتے تھے۔ اس قسم کی تصویر دکھانے کا یہ مقصد تو تھا ہی کہ مسلمان، حکمراں طبقے سے تعلق رکھنے والے ہم مذہب کی عبرت ناک حالت دیکھ کر نصیحت حاصل کریں لیکن اس کے علاوہ یہ طبقاتی رویّے کا اظہار بھی تھا۔ حالی کے علاوہ سر سیّد، نذیر احمد اور شبلی نے بھی اس طبقے کے زوال کا رونا رویا ہے۔ ان تمام دانش وروں کا تعلق طبقۂ اشرافیہ سے تھا۔ وہ اسی طبقے سے خود کو وابستہ کرتے تھے اور اسی طبقے کی اصلاح کے لیے کوشاں بھی تھے۔

بہرحال حالی نے بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کو ہوشیار کرتے ہوئے کہا کہ پرانی تہذیب و تمدّن کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ پرانے علوم و فنون از کار رفتہ ہو چکے ہیں اور اگلے زمانے میں جو چیزیں باعث افتخار تھیں اب بے وقعت خیال کی جاتی ہیں۔ انھوں نے محسوس کیا کہ نئے رسم و رواج، نئے اصول و ضوابط، نئی تہذیب و تمدّن اور نئے علوم و فنون کا راج قائم ہو چکا ہے۔ حالی کی بڑی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں کو نہ صرف محسوس کیا

بلکہ مسلمانوں کو بھی ان سے باخبر کیا تاکہ وہ بدلتے ہوئے معاشرے میں موثر رول ادا کرسکیں:

لی ہے کروٹ ایک مدت سے زمانے نے بدل
راس تھا اگلوں کو جو موسم، گیا کب کا نکل
جو تمدن کی عمارت تھے گئے اسلاف چھوڑ
آگیا ہے اس کی بنیادوں میں سرتاسر خلل
کام کے ہیں اب نہ دنیا میں ہنر ان کے نہ فن
اور بکار آمد زمانے میں ہے کس ان کا نہ بل
ہیں نئی رسمیں، نئے آئیں، نئی ہے چال ڈھال
اور نئے علم و ہنر کا ہے جدھر دیکھو عمل

حالی کا خیال تھا کہ تبدیلی ناگزیر ہے اور اس سے مفر ممکن نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کو بدلے ہوئے حالات کے مطابق عمل کرنا چاہیے ورنہ پچھتاوا ہی ان کے ہاتھ آئے گا۔ اس لیے وہ ان کو اپنی نصیحت پر کان دھرنے کا مشورہ دیتے ہیں:

زمانہ دیر سے چلا رہا ہے اے مسلمانو!
کہ ہے گردش میں میری غیب کی آواز پہچانو
سُنے ہوں گر نہ معنیٔ "لاتسبوالدہر" کے تم نے
تو اب سُن لو کہ ہوں میں شانِ ربانی مجھے مانو
وہ ناصح اور ہوں گے جن کا کہنا ٹل بھی جاتا ہے
اگر میری نہ مانو گے تو پچھتاؤ گے نادانو
مری بازی کا منصوبہ گیا کب کا پلٹ یارو
خبر تم کو بھی ہے کچھ اے مری چالوں سے بیگانو[9]

وہ سماجی تبدیلیوں پر نہ صرف گہری نظر رکھتے تھے بلکہ بقا اور ترقی کی خاطر بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے فلسفے کے علمبردار بھی

تھے۔ اسی فلسفے کے پیش نظر انھوں نے مسلمانوں کو جاگیر دارانہ نظام[۱۰] کے خاتمے اور سرمایہ داری کی آمد سے آگاہ کیا، جس میں جاگیر دارانہ ٹھاٹ، روایتی علوم و فنون، بے ہنری اور تن آسانی کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی بلکہ وہ جدید علم و ہنر سے لیس اور محنت و مشقت کرنے والے اشخاص ہی کا زمانہ تھا:

گئے وہ دن کہ ثروت باپ دادا چھوڑ جاتے تھے
بس اب ثروت ہے مزدوروں کا حصّہ، اے تن آسانو
گئے وہ دن کہ لاکھوں بے ہنریاں عیش کرتے تھے
ہوا ہے بے ہنر جینا بھی اب مشکل، مری مانو
مٹے ہو جس ہنر اور فن پہ تم وہ مٹنے والے ہیں
یہ سودا کب تک اے شمع سحر گاہی کے پروانو
بھرا سمجھے ہو جس گھر کو نہیں دیّار واں کوئی
کہاں بیٹھے ہو تم اے خانۂ ویراں کے دربانو
نصیحت میری مانو اب بھی اپنی ہٹ سے باز آؤ
بکھری جس وقت دیکھو میری چتون تم بھی بچھر جاؤ[۱۱]

ان کا یقین تھا کہ اگر بدلے ہوئے حالات میں مسلمان خوابِ غفلت میں پڑے رہے تو وہ زندگی کے ہر میدان میں پیچھے رہ جائیں گے۔ اسی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا ہی کافی نہیں جانا بلکہ ان کو ترقی کی راہ بھی دکھانا ضروری سمجھا۔ انھوں نے جو راہ دکھائی وہ جدید زمانے کے تقاضوں کی تکمیل کی سمت جاتی تھی۔ اس سلسلے میں انھوں نے کسی قسم کی مفاہمت نہیں کی یا کسی مصلحت کو جگہ نہیں دی کیونکہ وہ ایک کھلا ذہن رکھتے اور ردوقبول کے قائل تھے۔ یہی سبب ہے کہ انھوں نے اپنی تہذیب و تمدّن کے ان غلط پہلوؤں کی تنقید کی جو ان کے نزدیک مقتضائے وقت کے خلاف تھے اور ساتھ ہی مغربی تہذیب و تمدّن کے ان عوامل کو سراہا جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ مغرب کی ترقی کے ضامن تھے اور مسلم معاشرے کی

تہذیب و تمدن میں بھی مثبت رول ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی کا یہی وہ بنیادی فلسفہ تھا جس کی بنیاد پر وہ ہوا کا رُخ پہچان کر ترقی کی راہ پر چلنے کا درس دیتے تھے:

زمانے کا دن رات ہے یہ اشارا کہ ہے آشتی میں مری یاں گزارا
نہیں پیروی جن کو میری گوارا مجھے ان سے کرنا پڑے گا کنارا

سدا ایک ہی رُخ نہیں ناؤ چلتی
چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی [۱۲]

حالی نے اپنے انہی خیالات کو اپنے مضمون "زمانہ" میں یوں پیش کیا:

مُبارک ہیں وہ جنھوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر کو وہ چلا اس کے ساتھ ہو لیے اور جدھر اس نے رُخ پھیرا اُس کے ساتھ پھر گئے۔ گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں جاڑے کی تیاری کی... بدنصیب ہیں وہ جنھوں نے اس کی پیروی سے جی چُرایا...

... جو لوگ دنیا میں آکر کامیابی کا پورا پورا استحقاق حاصل کر گئے وہ وہی تھے جنھوں نے مقتضائے وقت کو ہاتھ سے جانے نہ دیا اور جیسا زمانہ دیکھا ویسے بن گئے۔ [۱۳]

حالی کا اس فلسفے میں ایسا پختہ یقین تھا کہ وہ ہر اُس شخص سے قطع تعلق کرنے کو تیار تھے جو زمانے کا ساتھ نہیں دینا چاہتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جس نے زمانے کی رفتار کے قدم سے قدم ملا کر چلنا نہیں سیکھا وہ ترقی کی منزل کو نہیں پا سکتا:

جس کو کہتے ہیں زمانہ، وہ ہے شانِ کبریا
اس کے وعدے ہیں امٹ، اس کی وعیدیں ہیں اٹل
جو چلے منزل گہہ دنیا میں چال اس کے خلاف
رفتہ رفتہ اس کی چالوں نے دیا ان کو کچل [۱۴]

حالی ایک بالکل عام اور نہایت ہی آسان سی بات یہ کہنا چاہتے تھے کہ

ہندوستانی مسلمانوں نے جن اقدار کو عزیز جان کر اپنے سینے سے لگا رکھا تھا وہ زمانے کے تقاضے اور تہذیب و ترقی کے خلاف تھے اور اگر وہ خود کو مہذب دیکھنا اور ترقی کی راہ پر قدم رکھنا چاہتے ہیں تو انھیں اپنے اندر ان اقدار کو جگہ دینی ہوگی جو زمانے کے مطابق ہیں۔

حالی نے ہندوستانی مسلم معاشرے میں موجود کاہلی اور سستی، عیش و عشرت، فضول خرچی اور گداگری پر طنز کیا' عورتوں کی بدعقیدگی' ان میں رائج بُرے رسم و رواج اور توہمات پر افسوس ظاہر کیا' ان چیزوں کو مانع تہذیب و ترقی خیال کیا اور مذہب کے غلط تصوّر کی اصلاح پر زور دیا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اقتصادی پستی کے سبب ہی مسلمانوں کے اندر دنیا کی تمام برائیاں موجود ہیں کیونکہ جب کوئی معاشرہ اقتصادی طور پر پس ماندہ ہو جاتا ہے تو اس کے طور طریقے' اخلاق و عادات' رسم و رواج اور تہذیب و معاشرت سب کچھ پس ماندہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن قابلِ غور بات یہ ہے کہ انھوں نے تہذیبی اور معاشرتی پس ماندگی کی اسلامی تعبیر نہیں یا اس کا سبب عذابِ الٰہی نہیں قرار دیا بلکہ اس کی مادّی توجیہہ پیش کی اور کہا کہ اُس کا سبب اقتصادی پسماندگی ہے۔ وہ کسی بھی معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو اہم خیال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اخلاقی' تہذیبی اور معاشرتی پس ماندگی دور کرنے کے لیے مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے پر زور دیا اور افلاس کو تمام بُرائیوں کی جڑ خیال کیا:

قلاکت جسے کہیے اُم الجرائمُ — نہیں رہتے ایماں پہ دل جس سے قائم
بناتی ہے انساں کو جو بہائم — مصلی ہیں دل جمع جس سے نہ صائم

وہ یوں اہلِ اسلام پر چھا رہی ہے
کہ مسلم کی گویا نشانی یہی ہے

کہیں مکر کے گُر سکھاتی ہے ہم کو — کہیں جھوٹ کی لو لگاتی ہے ہم کو
خیانت کی چالیں بجھاتی ہے ہم کو — خوشامد کی گھاتیں بتاتی ہے ہم کو

فسوں جب یہ باقی نہیں کارگر وہ
تو کرتی ہے آخر کو دریوزہ گر وہ [15]

انھوں نے مسلمانوں کو "فضول خرچی اور اسراف" سے بچنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ "جس قوم میں افلاس ہو اس میں بخل اتنا بدنما نہیں جتنا اسراف"۔

حالی سے کہا ہم نے کہ ہے اس کا سبب کیا
جب کرتے ہو تم کرتے ہو مسرف کی مذمت
لیکن بہ خلاف آپ کے سب اگلے سخن ور
جب کرتے تھے کرتے تھے بخیلوں کو ملامت
اسراف بھی مذموم ہے پر بخل سے کم تر
ہے جس سے کہ انسان کو بالطبع عداوت
حالی نے کہا رو کے نہ پوچھو سبب اس کا
یاروں کے لیے ہے یہ بیاں موجب رقت
کرتے تھے بخیلوں کو ملامت سلف اُس وقت
جب قوم میں افراط سے تھی دولت و ثروت
وہ جانتے تھے قوم ہو جس وقت تونگر
پھر اس میں نہیں بخل سے بدتر کوئی خصلت
اور اب کہ نہ دولت ہے نہ ثروت ہے نہ اقبال
گھر گھر پہ ہے چھایا ہوا افلاس و فلاکت
ترغیب سخاوت کی ہے اب قوم کو ایسی
پرواز کی ہے چیونٹیوں کو جیسے ہدایت [۱۶]

حالی نے مسلمانوں کی قسمت پرستی اور کاہلی کو طنز کا نشانہ بنایا، ان کو "محنت" کرنے کی تلقین کی اور قوتِ عمل اور "ہمت" سے کام لینے کا درس دیا کیونکہ محنت و مشقت اور عمل پیہم ہی سے ترقی ممکن ہے۔[۱۷] ان کے نزدیک عملی قوت والوں سے وہ لوگ مراد ہیں "جو زمانے کی رفتار کے موافق نہ صرف باتوں سے بلکہ کاموں سے قوم کے لیے خود نمونہ بن کر اس کو ترقی کی طرف مائل کریں"۔ اس کی

توجیہ انھوں نے اس طرح کی:

... معاشرت میں جو خرابیاں ان کو نظر آئیں، صرف اُن کی بُرائی اور مذمت کرنے ہی پر اکتفا نہ کریں بلکہ خود اُن کو ترک کرکے قوم کے لیے ایک مثال قائم کریں۔ معاش کے وہ جائز ذریعے جو عوام کی اکثر جماعتوں کی جھجک دور کریں۔ تجارت کے وہ اصول جن کے ذریعے سے کم مقدور آدمی بھی بڑی بڑی تجارتیں کر سکتے ہیں، ان پر خود کار بند ہوکر قوم میں تجارت کا چرچا پھیلائیں۔ اسی طرح ترقی کی ہر شاخ میں خود کچھ کرکے دکھائیں تاکہ اور لوگ بھی ان کی دیکھا دیکھی وہی رستہ اختیار کریں جو تعلیم ترقی کی جڑ ہے، اس کی اشاعت میں دم سے، قدم سے، درم سے، قلم سے غرض ہر طرح کوشش کریں[۱۸]

ان کا پختہ یقین تھا کہ جب تک مسلم معاشرے کی اقتصادی حالت بہتر نہیں ہوتی اس کی تہذیب و ترقی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اسی غرض سے انھوں نے مُسلمانوں کو تجارت، دوکان داری اور صنعت و حرفت اختیار کرنے کی نصیحت کی اور نوکری کو ان پر ترجیح دی۔ ان کے نزدیک تجارت نہ صرف دولت و ثروت اور ترقی کا ذریعہ ہے بلکہ تہذیب الاخلاق بھی ہے[۱۹]۔ حالی نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے اقتصادی بنیاد کو نہایت اہم خیال کیا۔ ساتھ ہی انھوں نے تمام عقائد و نظریات اور سماجی اداروں کی اہمیت سے بھی صرف نظر نہیں کیا کیونکہ نہ صرف بنیاد ڈھانچے کو متاثر کرتی ہے بلکہ ڈھانچہ بھی بنیاد پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان دونوں میں تفاعل ہوتا ہے اور اس عمل میں دونوں ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتے ہیں۔

حالی نے مسلم معاشرے میں رائج تعصب کو مانع اصلاح و ترقی کا خیال کیا۔ اُن کے نزدیک مسلمانوں کا یہ تعصب ہی تھا جو ان کو دیگر قوموں کی خوبیوں کو قبول کرنے اور اپنے معاشرے میں رائج بُرائیوں کی تنقید کرنے سے باز رکھتا تھا اور اسی وجہ سے وہ اپنے معاشرے کی برائیوں کو بھی صحیح سمجھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے

مسلمانوں سے کہا کہ وہ تعصب اور تنگ نظری کو ترک کریں، اپنا ذہن و نظر کشادہ کریں اور دوسری ترقی یافتہ قوموں کی خوبیوں کو اختیار کریں۔ انھوں نے محسوس کیا کہ کوئی بھی قوم خود میں سمٹ کر اور اپنے ورثے پر فخر کر کے اپنی اصلاح اور ترقی نہیں کر سکتی اس کے لیے دوسری قوموں سے ثقافتی لین دین ضروری ہے۔ حالی نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ مسلمان تعصب کی وجہ سے اپنی جہالت کو علم سمجھ کر خوش تھے۔ مسدس کا ایک ٹکڑا دیکھیے جس کا ذیلی عنوان تعصب ہے۔ نظم کے اس حصے میں مسلم معاشرے میں رائج تعصب اور تنگ نظری کا نقشہ حالی نے یوں پیش کیا :

تعصب کہ ہے دشمنِ نوعِ انساں   بھرے گھر کیے سیکڑوں جس نے ویراں
ہوئی بزمِ نمرود جس سے پریشاں   کیا جس نے فرعون کو نذرِ طوفاں
گیا جوش میں بولہب جس کے کھویا
ابوجہل کا جس نے بیڑا ڈبویا

وہ یاں اک مجب بھیس میں جلوہ گر ہے   چھپا جس کے پردے میں اس کا ضرر ہے
بھرا زہر جس جام میں سر بسر ہے   وہ آبِ بقا ہم کو آتا نظر ہے
تعصب کو اک جزوِ دیں سمجھے ہیں ہم
جہنم کو خلدِ بریں سمجھے ہیں ہم

ہمیں واعظوں نے یہ تعلیم دی ہے   کہ جو کام دینی ہے یا دنیوی ہے
مخالف کی ریس اس میں کرنی بری ہے   نشاں غیرتِ دینِ حق کا یہی ہے
مخالف کی الٹی ہر اک بات سمجھو
وہ دن کو کہے دن تو تم رات سمجھو[۲]

اسی لیے انھوں نے ڈھانچے کی سطح پر بھی مسلمانوں کے تمام شعبہ ہائے زندگی کو مقتضائے وقت اور عقل کی کسوٹی پر پرکھا اور ان کو اپنی اصلاح کا مرکز بنایا اور علم و ہنر، حرکت و عمل اور محنت و مشقت کو مسلم معاشرے میں رائج برائیوں کا مداوا خیال کیا۔ حالی نے معاشرتی اصلاح میں مولویوں اور واعظوں کے رول کو مسترد نہیں کیا بلکہ اسے بہت اہم

قرار دیا کیوں کہ اس عہد میں مذہب غالب نظریہ تھا اور کوئی بھی دنیوی کام کرنے سے قبل مذہب سے جواز ڈھونڈا جاتا تھا اور چونکہ معاشرے میں مولوی اور واعظ کی حیثیت مذہبی لیڈر کی تھی اور عوام انھی کی باتوں پر کان دھرتے تھے اس لیے حالی نے معاشرتی اصلاح میں ان کے رول کو نہایت اہم خیال کیا۔[۲۰] وہ معاشرے کے مذموم رسم و رواج کی اصلاح میں مذہب اور مذہبی شخصیات کے رول کو اہم اس لیے بھی گردانتے تھے کہ ان کے پیش نظر نمونے کے طور پر آریہ سماج کی تحریک تھی جس کے ممبران "بہت سی ایسی قدیم رسموں کے ترک کرنے میں کامیاب ہوئے... جن پر مذہب کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا اور جن کا موقوف ہونا بظاہر محال معلوم ہوتا تھا۔"[۲۱] اس لیے انھوں نے نہ صرف علماء اور واعظین کو اصلاح معاشرہ اور مذہب کا کام سونپا بلکہ وہ خود بھی اس کی جانب مائل ہوئے اور مقتضائے وقت کے موافق مذہب اسلام کی تعبیر و تفسیر پیش کی۔

مذہب اسلام کے عقائد و نظریات کو حالی کی درست کرنے کی کوشش بدلتے ہوئے معاشی حالات (اقتصادی بنیاد) سے ان کی مطابقت تھی اور بہ یک وقت اسلام کے تقاضوں میں کوئی اعتدال پسندانہ ترمیم مسلم معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو بہتر بنانے کی کوشش تھی۔ اس طرح حالی نے بنیاد اور ڈھانچہ دونوں سطح پر معاشرے کی اصلاح کا خیال ظاہر کیا اور خود اس کی طرف توجہ کی۔

حالی نے مسلمانوں سے کہا کہ وہ ان اقدار کو ترک کریں جو اسلام کی روح اور تعلیمات کے خلاف، جدید اقدار کو قبول کرنے کی راہ میں حائل اور مانع ترقی ہیں اور ان اسلامی اقدار کو اختیار کریں جو خالص، سادہ اور ترقی کے موافق ہیں۔ ان کی پوری مذہبی تاویل میں یہ بات کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ اسلام نہایت ہی آسان مذہب ہے، اس میں حرکت و عمل پر زور ہے اور یہ دنیاوی تہذیب و ترقی کا ضامن ہے۔ مسلمانوں کی تہذیب و ترقی سے حالی کا بنیادی سروکار ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مہذب قوموں جیسی تہذیب اختیار کریں اور ترقی کی راہ پر چلیں۔ ▲▲

حواشی اور حوالے

۱ۃ "سید احمد خاں اور ان کے کام"۔ کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء)

۲ۃ بیانِ حالی، ایضاً، صفحہ ۳۳۹

۳ۃ حالی نے ان مشاعروں میں "برکھا رُت"، "نشاطِ امید"، "مناظرہ رحم و انصاف" اور "حُبِ وطن" کے عنوان سے چار نظمیں پڑھیں۔ ایضاً۔ صفحات ۳۴۰-۳۳۹۔ ان چاروں نظموں کے لیے دیکھیے کلیاتِ نظمِ حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء) صفحات ۳۷۱-۴۲۱

۴ۃ مجالس النساء (نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۷۱ء) یہ پہلی بار ۱۸۷۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۵ۃ سرسید اس کے بارے میں حالی کو لکھتے ہیں: بے شک میں اس کا محرک ہوا اور اس کو میں اپنے اُن اعمالِ حسنہ میں سمجھتا ہوں کہ جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا؟ میں کہوں گا کہ حالی سے مسدس لکھوا لایا ہوں اور کچھ نہیں۔ خدا آپ کو جزائے خیر دے اور قوم کو اس سے فائدہ بخشے۔ مسجدوں کے اماموں کو چاہیے کہ نمازوں میں اور خطبوں میں اس کے بند پڑھا کریں ... میں نہیں چاہتا کہ اس مسدس کو، جو قوم کے حال کا آئینہ دار اور ان کے ماتم کا مرثیہ ہے، کسی قید سے مقید کیا جاوے۔ جس قدر چھپے اور جس قدر وہ مشہور ہو اور لڑکے ڈنڈوں پر گاتے پھریں اور رنڈیاں مجلسوں میں طبلے سارنگی پر گاویں، قوال درگاہوں میں گاویں، حال لانے والے اس پجے حال پر حال لاویں، اسی قدر مجھ کو زیادہ خوشی ہوگی۔ میرا دل تو چاہتا ہے کہ دلی میں ایک مجلس کروں جس میں تمام اشراف ہوں اور رنڈیاں نچواؤں، مگر وہ رنڈیاں بھی مسدس گاتی ہوں، سرسید بنام حالی مورخہ شملہ ۱۰ر جون ۱۸۷۹ء۔ مکتوبات سرسید (لاہور مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۹ء) صفحات ۳۱۳-۳۱۲۔

۶ۃ "مد و جزر اسلام"۔ کلیاتِ نظمِ حالی، جلد دوم (مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء)
صفحات ۹۹-۹۸ - ۸۹ - ۸۸-۵۸-۵۷۔

۷ۃ "شکریہ والیِٔ رام پور"۔ ایضاً۔ صفحات ۲۵۲-۲۵۱

۸ۃ یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: لاتسبوا الدہر فان الدہر ہو اللہ

یعنی زمانے کو بُرا نہ کہو کیونکہ وہ بھی شیون الٰہی میں سے ایک شان ہے۔ دیکھیے نظم "مسلمانوں کی تعلیم" پر لگا ہوا حاشیہ، ایضاً، صفحہ ۲۱۸۔

۹ مسلمانوں کی تعلیم، ایضاً۔

۱۰ انگریزوں کی آمد سے پہلے کے ہندوستانی معاشرے کے کردار کی توجیہہ کے لیے جاگیردارانہ نظام کی اصطلاح پر مورخوں کے درمیان لمبی بحث ہو چکی ہے جو ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ اس لیے مناسب اور متفقہ اصطلاح کی غیر موجودگی میں، اور آسانی کے خیال سے، اس اصطلاح کو یہاں استعمال کیا جا رہا ہے۔

۱۱ "مسلمانوں کی تعلیم" کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم۔ صفحات ۲۱۹-۲۱۸

۱۲ مدوجزر اسلام۔ صفحہ ۹۶

۱۳ "زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ" کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل، صفحات ۱۱۴-۱۱۳

۱۴ تشکریہ وائی رام پور۔ صفحہ ۲۵۲

۱۵ مدوجزر اسلام، صفحہ ۹۷

۱۶ "جس قوم میں افلاس ہو اس میں بخل اتنا بدنما نہیں جتنا اسراف"۔ کلیاتِ نظم حالی، جلد اوّل صفحہ ۱۸۹۔ اسی موضوع پر ان کی ایک دیگر نظم دیکھیے:

ایک مسرف نے یہ ممسک سے کہا — کب تک اے ناداں یہ حبِ مال و زر
تو جو یوں رکھتا ہے دولت جوڑ جوڑ — ہے سدا دنیا ہی میں رہنا مگر!
ہنس کے ممسک نے کہا اے سادہ لوح — زر لٹا نا رائگاں اور اس قدر
آج ہی گویا نصیبِ دشمناں — آپ کا دنیا سے ہے عزمِ سفر

"اسراف" کلیاتِ نظم حالی۔ جلد اوّل صفحہ ۲۰۰

اسی سے ملا کر ان کی ایک نظم بعنوان "فضول خرچی کا انجام" بھی دیکھیے:

سرے پہ راہ کے بیٹھا تھا اک گدائے ظریف — جہاں سے ہو کے گزرتے تھے سب صغیر و کبیر
ہر اک سے ایک درم مانگتا تھا بے کم و بیش — سخی ہو اُس میں کہ ممسک، غریب ہو کہ امیر
فضول خرچ تھا بستی میں ایک دولت مند — کہ جس کا تھا کوئی اسراف میں مشبہ نہ نظیر

ہوا جو ایک دن اس راہ سے گزر اس کا | درم اک اس نے بھی چاہا کہ کیجیے نذرِ فقیر
کہا فقیر نے گو اپنی یہ نہیں عادت | کہ لیں درم سے زیادہ کسی سے ایک شعیر
پہ لوں گا آپ سے میں پانچ کم سے کم دینار | کہ دولت آپ کی پاتا ہوں میں زوال پذیر
یہی اللے تللے رہے تو آپ کو بھی | ہماری طرح سے ہوتا ہے اک روز فقیر
سو وقت ہے یہی لینے کا خود بدولت سے | دکھائے دیکھیے پھر اس کے بعد کیا تقدیر

"فضول خرچی کا انجام": ایضاً۔ صفحہ ۱۹۳

ﷺ۱۷ محنت ہی کے پھل ہیں یاں ہر اک دامن میں | محنت ہی کی برکتیں ہیں ہر خرمن میں
موسےٰ کو ملی نہ قوم کی چوپانی | جب تک نہ چرائیں بکریاں مدین میں

"محنت": کلیاتِ نظم حالی۔ جلد اوّل۔ صفحہ ۲۳۱

تیمور نے اک مورچہ زیرِ دیوار | دیکھا کہ چڑھا دانے کو لے کر سو بار
آخر سرِ بام لے کے پہنچا تو کہا | مشکل نہیں کوئی پیشِ ہمت دشوار

"ہمت": ایضاً۔ صفحہ ۲۳۰

جبریہ و قدریہ کی بحث و تکرار | دیکھا تو نہ تھا کچھ اس کا مذہب پہ مدار
جو کم ہمت تھے ہو گئے وہ مجبور | جو باہمت تھے بن گئے مختار

"ہمت": ایضاً

ﷺ۱۸ "ہم جیتے ہیں یا مر گئے": کلیاتِ نثرِ حالی۔ جلد اوّل۔ صفحات ۲۱۳-۲۱۲

ﷺ۱۹ "تجارت کا اثر عقل اور اخلاق پر": ایضاً۔ صفحات ۲۴۲-۲۲۸

ﷺ۲۰ "مدوجزرِ اسلام"۔ صفحات ۱۱۲-۱۱۱

ﷺ۲۱ "ہماری معاشرت کی اصلاح کیونکر ہو سکتی ہے؟" کلیاتِ نثرِ حالی۔ جلد اوّل۔ صفحہ ۲۵۸

ﷺ۲۲ ایضاً۔ صفحہ ۲۵۷

نذیر احمد کا تصور اصلاحِ معاشرہ اور 'ابن الوقت'

ظفر اسلم

نذیر احمد نے انیسویں صدی کے معاشرے کی تشکیل جدید کی کوششوں میں دیگر تصانیف کے ساتھ ساتھ اپنے ناولوں کو بھی وسیلہ بنایا ہے۔ مراۃ العروس (۱۸۶۹ء)، بنات النعش (۱۸۷۲ء)، توبۃ النصوح (۱۸۷۳ء)، فسانۂ مبتلا (۱۸۸۵ء) اور ایامیٰ (۱۸۹۱ء)' ان سب ناولوں کا مقصد مجموعی طور پر فرسودہ خیالات کو رفع کرنا اور نئے تقاضوں کے تحت داخلی رویوں میں تبدیلی پیدا کرنا تھا۔ دوسری طرف وہ ناول ہیں مثلاً ابن الوقت (۱۸۸۸ء) اور رویائے صادقہ (۱۸۹۲ء) کہ جن کے ذریعے وہ انگریزی تعلیم اور تہذیب کے زیر اثر فروغ پانے والے جدید تہذیبی رویوں کے غلبے کو روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کش مکش کا ایک مستقل سلسلہ سامنے آتا ہے۔

ابن الوقت ۱۸۸۸ء میں شائع ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دہلی کالج طالب علموں کی ایک ایسی جماعت پیدا کر چکا تھا جو منقولات کی جگہ معقولات کو ترجیح دینے لگے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی نے مسلمانوں کا رہا سہا بھرم بھی توڑ دیا تھا۔ ان حالات میں مسلم دانش وروں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جس نے جدید علوم کے حصول اور انگریزی حکومت کی خیر خواہی میں ہی اپنی عافیت سمجھی۔ "یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے حالات کا بغور مطالعہ کر کے یہ سمجھ لیا تھا کہ اس وقت انگریز ہی ہندوستان

کی سیاسی ابتری کو دور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں یقین تھا کہ ان کی عہد وسطیٰ کی تہذیب اب فرسودہ ہو چکی ہے اور نئے زمانے کے معاشی، سیاسی اور ذہنی تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی اس لیے کہ ان کو انگریزوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کر کے ان سے وہ جدید تہذیب سیکھنی چاہیے جس کی بدولت انھوں نے ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے۔"[۱]

نذیر احمد اپنے عہد کے مسلم معاشرے کے ایک نہایت حساس فرد تھے۔ انھیں اس بات کا احساس بہت پہلے ہو چکا تھا کہ اگر ایک طرف مغربی علوم ہمارے لیے خیر و برکت کا ذریعہ ہیں تو دوسری طرف مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات ہمارے تہذیبی تشخص کے لیے خطرہ بنتے جا رہے ہیں۔ نذیر احمد کا خیال تھا کہ "۔۔۔ مسلمان مسلمان رہیں، یعنی باپ دادا کے مذہب کے وضع کے پابند ہوں، دور سے الگ پہچان پڑیں کہ مسلمان ہیں اور پھر ان کے دلوں میں زمانۂ حال کے مطابق ترقی کی گدگدی پیدا کی جائے۔"[۲] چنانچہ ابن الوقت کی تصنیف سے تقریباً دس سال قبل موعظۂ حسنہ، (۱۸۷۶ء سے ۱۸۷۹ء کے درمیان کے خطوط کا مجموعہ) کے آخری خط میں انھوں نے انگریزی تہذیب تمدن کی خرابیوں کو عیاں کیا ہے۔ اس خط میں انھوں نے اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے انگریزی تہذیب و تمدن کی جن برائیوں کی نشان دہی کی ہے وہ ہے انگریزوں میں اختلاط باہمی کی کمی، عورتوں کی بے پردگی، انگریزی لباس، میز کرسی پر کھانا، شراب نوشی، فضول خرچی اور لامذہبیت۔ وہ لکھتے ہیں:

> "ان کو (انگریزی خواں طبقہ) ہم میں ایک ہی عیب سوجھتا ہے کہ ہم انگریزوں کی طرح طرزِ تمدن کیوں نہیں اختیار کرتے۔ انھی کی طرح مکان میں رہیں، انھی کے سے کپڑے پہنیں، انھی کی طرح کھائیں پئیں، انھی کی طرح عورتوں کو آزاد کر دیں کہ ہرجائیاں باہر پڑی پھریں۔ گویا ان دانش مندوں کے نزدیک دنیا کی عروج ان کی طرزِ تمدن کی وجہ سے ہے۔"

فکر ہر کس بہ قدر ہمت اوست

ارے عقل کے دشمنو! انگریزوں کی وہ صفتیں ہی دوسری ہیں جو
ان کی ترقی کا سبب ہوئی ہیں. محنت، جفاکشی، تفتیش و تلاش،
استقلال، ضبط اوقات، علوم جدیدہ میں توغل، قومی اتفاق ۔۳۰

غور سے دیکھا جائے تو سوائے عورتوں کی بے پردگی کے جو ناول کے بنیادی نفس مضمون سے باہر کا مسئلہ تھا، نذیر احمد نے ابن الوقت میں ان ہی موضوعات پر روشنی ڈالی ہے جو ان کے حواس کو نہ صرف مجروح کرتے ہیں بلکہ ناول کے قصے کی ترتیب میں براہ راست معاون بھی ہوئے ہیں.

اس میں شک نہیں کہ نذیر احمد صرف جدید علوم کے حامی ہی نہیں تھے، بلکہ انھیں "فی زمانا رزق کی ڈوئی" بھی قرار دیتے تھے مگر انگریزی تہذیب ان کے نزدیک مستحسن نہ تھی. ہر چند کہ انھیں اس بات کا علم تھا کہ قرآن و حدیث میں اہل کتاب کے ساتھ نہ صرف طعام و قیام بلکہ نکاح تک جائز ہے اور ابن الوقت میں انھوں نے قرآن کے حوالے سے اس کی تائید بھی کی ہے مگر انگریزی تہذیب کی اندھا دھند تقلید سے پیدا ہونے والی معاشرتی خرابیوں پر انھوں نے کڑی تنقید بھی کی. ان کے نزدیک اس تقلید سے انگریزی خواں طبقہ مغربی علوم کی روح تک رسائی کی بجائے انگریزوں کی وضع داریوں تک محدود ہوتا جا رہا تھا جب کہ نذیر احمد کے نزدیک ظاہری وضعداریوں کی تقلید نفع بخش ہونے کے بجائے نقصان دہ تھی. ایک طرف تو معاشرے میں نوبل جیسے شریف النفس تھے جن کا مقصد حکومت کی بہبود کے لیے ہندوستانیوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا کرنا تھا جو ذہنی طور پر انگریز پرست ہو. چنانچہ وہ ایک جگہ کہتا ہے:

"رفارم جس کی ضرورت ہندوستانیوں کی ترقی کے لیے ہے اس
کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہندوستانیوں کو انگریز بنایا
جائے، خوراک میں، پوشاک میں، زبان میں، طرزِ تمدن

میں، خیالات میں، ہر ایک چیز میں۔"[۴]

دوسری طرف شارپ جیسے لوگ تھے جو ہندوستانیوں کو انگریزی وضع میں دیکھ کر خار کھاتے تھے اور ان کی ترقی کے راستے میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے۔ گویا دونوں صورتوں میں ہندوستانیوں کا ہی نقصان ہوا۔ لہٰذا نذیر احمد نے ان دونوں صورتوں کی مخالفت کی ہے۔

انگریزی تہذیب کی تقلید کی مخالفت کے پس پردہ نذیر احمد کے پیش نظر ہندوستانیوں کی معیشت بھی تھی۔ انگریزوں کے استحکام کے بعد ہندوستانیوں خصوصاً مسلمانوں کی معاشی صورت حال دگرگوں ہونے لگی تھی اور ۱۸۵۷ء کے بعد تو صورت ناگفتہ بہ ہوگئی۔ مگر دوسری طرف چند ایک انگریزی تعلیم یافتہ اور انگریزی حکومت کے حامی خوش حال تھے جنھوں نے انگریزی تہذیب کی تقلید کے پیچھے "خرچ کا ڈربا" کھول رکھا تھا۔ نذیر احمد اس سے نالاں نظر آتے ہیں اور اسے فضول خرچی سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن الوقت میں کہتے ہیں:

"ابن الوقت نے خرچ کا ڈربا کھول دیا تھا۔ جس نسبت سے اس کی آمدنی بڑھی تھی۔ اگر اسی نسبت سے خرچ بھی بڑھتا تو چنداں حرج کی بات نہ تھی اس پر اس نے لیٹنے کے ساتھ چادر کے باہر پاؤں پھیلادیے۔۔۔ بچّے کو انگریز بننے کی دُھن میں اتنی بھی خبر نہ تھی کہ سر پر کتنا قرض لدا چلا جارہا ہے۔"[۵]

اس طرح کے خوش حال لوگوں کی پیروی معاشرے کا ہر فرد کرنے لگا تھا جس نے ذرا بھی انگریزی کی شُدبُد حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ یہ تقلید معاشرے میں معاشی بحران کی ایک وجہ بننے لگی تھی۔ اس سلسلے میں نذیر احمد کا ردّ عمل قابلِ غور ہے:

"اس کی (ابن الوقت) دیکھا دیکھی کچھ ایسی ہوا چلی کہ مسلمانوں کے نوجوان لڑکے جنھوں نے انگریزی پڑھ لی تھی یا جو گھر سے قدرے آسودہ تھے تباہی کے لچھن سیکھتے چلے جاتے تھے۔"[۶]

نذیر احمد کی نظر شروع ہی سے مسلمانوں کی اقتصادی حالت پر رہی ہے۔ ان کے نزدیک "ہم میں لاکھ عیبوں کا ایک عیب تو ہے مفلسی اور مفلسی بھی لازم کے دس نسلوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی" ہے۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے تصانیف کے علاوہ عملی اقدام بھی کیے تھے۔ ابن الوقت میں ابن الوقت اپنی طویل تقریر میں ہندوستانیوں کی معاشی ابتری کا جائزہ لیتا ہے۔ نذیر احمد انگریزی تعلیم کو محض سرکاری ملازمت کا ذریعہ نہیں بنانا چاہتے بلکہ وہ تجارت اور صنعت و حرفت پر زور دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مسلمانوں کو خوش حالی نوکری سے نہیں نصیب ہونے والی۔ ابن الوقت کو کہتے ہیں کہ "اوّل سرے سے تو تم نے یہی غلط سمجھا کہ سرکاری نوکریوں سے مسلمانوں میں خوشحالی آجائے گی"۔[۸]

انگریزی تہذیب کے زیر اثر پروان چڑھنے والے مسلم نوجوانوں کی عقلیت پسندی نے اپنی روایات اور مذہبی اعتقادات پر سوالیہ نشان لگانے شروع کر دیے تھے۔ ہر چند کہ نذیر احمد نے بھی دلّی کالج کی آزاد فضا میں سانس لی تھی۔ جس کے نتیجے میں ان کی "طالب علمی کا زمانہ مذہب کی رو سے ... تذبذب کا زمانہ گزرا ہے۔"[۹] مگر وہ کبھی مذہب کی طرف سے بے بہرہ نہیں ہوئے۔ ان کے نزدیک "تعمیل احکام شریعت میں مداہنت کرنا بے دینی نہیں بلکہ بے دینی سے مراد یہ ہے کہ مطلق دین و مذہب کو لغو اور خیال احمقانہ سمجھا جائے"۔ نذیر احمد نے بے دینی کے اسی نظریے کو ابن الوقت میں عیاں کیا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے اپنے مذہبی موقف کے اظہار کے لیے ایک الگ باب "مذہب اور عقل" کے عنوان سے قائم کیا ہے۔ اس باب میں وہ عقل کی اہمیت کا اقرار کرتے ہوئے کہتے ہیں "بلاشبہہ مبدا فیاض نے ظاہری باطنی جتنی قوتیں دی ہیں سب میں عقل بڑی زبردست ہے"۔[۱۱] لیکن وہ مذہب کو محکوم عقل بنانا نہیں چاہتے کیوں کہ ان کے نزدیک عقل انسان کی دوسری قوتوں کی طرح محدود اور ناقص ہے۔ ابن الوقت اور حجتہ الاسلام کے مذہبی مباحثے کی بنیاد یہی عقل ہے۔ ابن الوقت تمام مذہبی امور کو عقل کی کسوٹی پر کستا

ہے جب کہ حجتہ الاسلام کے لیے دین کی سرحد میں آگے بڑھنے کے لیے چراغ عقل کا گل کرنا اور آفتاب جہاں تاب وحی کو ہادی اور راہ نما قرار دینا لازمی ہے۔ ابن الوقت اور حجتہ الاسلام کے مابین ہونے والے مذہبی مباحثے حفظانِ صحت سے شروع ہوکر خدا کے وجود تک پہنچتے ہیں۔ درمیان میں جبر وقدر، شیطان، اسرار الٰہی کی تلاش، دنیا کا اسباب عالم ہونا، اور خدا کے رحیم وکریم ہونے کے مباحث آتے ہیں۔ ابن الوقت تمام باتوں کو عقل کی بنیاد پر پرکھتا ہے۔ دراصل حجتہ الاسلام کے پردے میں خود نذیر احمد پوشیدہ ہیں اور مغربی تعلیم وتہذیب کے زیر اثر لامذہبیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ وہ علوم جدیدہ سے واقفیت کے باوجود اپنے طرز معاشرت اور مذہبی عقائد پر کسی طرح کا تصرف برداشت نہیں کرنا چاہتے۔

ناول کے آخری حصّے میں نذیر احمد نے اس وقت کے سیاسی حالات کے متعلق بھی مسلمانوں کے رویّے پر تنبیہہ کی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کانگریس کا قیام (۱۸۸۵ء) عمل میں آچکا تھا اور دو تین برسوں میں اس نے اپنے پر پُرزے نکالنے شروع کر دیے تھے اور روز بروز اس کے مطالبات حکومتِ وقت سے بڑھتے چلے جا رہے تھے۔ مگر نذیر احمد کے نزدیک مسلمانوں کا کانگریس میں شریک ہونا ان کی تباہی کا باعث ہوتا اس لیے ان کے خیال میں مسلمانوں کے لیے سیاست سے زیادہ اہم تعلیم کا حاصل کرنا تھا۔ انھیں یقین تھا کہ "قوم تو جب سنبھلے گی اگر سنبھلنا تقدیر میں لکھا ہے تو تعلیم ہی سے سنبھلے گی۔"[۱۲] سرسید کی طرح نذیر احمد نے بھی کانگریس کے اس مطالبے کی مخالفت کی کہ ہندوستان میں بھی سول سروس کا امتحان شروع کیا جائے۔ اول تو نذیر احمد کے خیال میں ہندوستانی اس بات کے اہل ہی نہیں تھے کہ وہ حکومت کی ذمّے داری سنبھال سکیں۔ دوسرے یہ کہ ان کے نزدیک بنگالی اور دوسرے انگریز خواں تھے بھی تو وہ معدودے چند تھے۔ اس کے برعکس ان کا خیال تھا کہ تعلیم یافتہ طبقہ سرکاری نوکریوں کے بجائے صنعت وحرفت کی

طرف متوجہ ہو تا کہ ہندوستان کا خام مال انگلستان جانے کے بجائے ہندوستان میں استعمال ہو اور ہمیں اپنی ہی چیزوں کو چوگنے اور پچگنے داموں پر خریدنا نہ پڑے۔ تیسرے یہ کہ ان کے نزدیک "نوکریاں کم تنخواہ تھوڑی اور اس پر ایک دنیا ہے کہ ستو باندھ کر پیچھے پڑی ہے۔ بنیے، بقال، ٹھٹھیرے، کسیرے، کنجڑے، بھٹیارے، انگریز کے شاگرد پیشہ، یہاں تک کہ سائیس کے گراسکٹ جن کی ہفتاد پشت میں بھی کوئی اہل قلم ہوا ہی نہیں، نوکری کی دھن میں مدرسوں میں پڑھ رہے ہیں۔ بس نوکریوں سے کیا فلاح ہونی ہے"[۱۲] کانگریس کے متعلق نذیر احمد، سرسید کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ ابن الوقت اُنیسویں صدی کا واحد ناول ہے جس میں مغربی تہذیب کے زیر اثر پنپنے والے معاشرے کی خرابیوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ نذیر احمد کی دور بینی اور ان کے اپنے تصور اصلاح معاشرہ کی ایک روشن مثال ہے۔ ▲▲

حواشی

۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ ترقی اردو بیورو نئی دہلی، ۱۹۸۰ء صفحات ۲۹ - ۱۲۸

۲۔ نذیر احمد۔ ابن الوقت۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ نئی دہلی، ۱۹۹۱ء، صفحات ۳۱۰ (ابن الوقت کے سارے حوالے اسی کتاب سے ہیں)

۳۔ نذیر احمد۔ موعظۂ حسنہ۔ مجلس ترقی ادب لاہور۔ سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۲۱۴

۴۔ نذیر احمد۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۰۱

۵۔ ایضاً، صفحات ۸۵ - ۱۰۴

۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۶

۷۔ نذیر احمد، موعظۂ حسنہ، مجلس ترقی ادب لاہور، سنہ اشاعت ندارد، صفحہ ۲۱۳

شبلی اپنے عہد کے پس منظر میں

کوثر مظہری

انگریزی حکومت کے تسلط سے پہلے ہندوستان میں کئی اصلاحی تحریکیں شروع ہوئیں۔ مذہبی تصورات کی ترویج پر بالخصوص زور دیا گیا۔ اس نوع کی تحریکوں سے انہیں منسوب کیا جاتا ہے۔ ان میں حضرت شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ، مولانا سید احمد بریلوی، مولانا کرامت علی جونپوری، مولانا عبدالحئیؒ، مولوی محمد اسماعیل پانی پتی اور دیگر شخصیتوں کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان حضرات نے وطن کے چپے چپے پر اُنس و محبت اور دعوت و تبلیغ کا علم بلند کیا۔ اسی زمانے میں انگریزی تعلیم کو ہندو دھرم کے رہنما بسر و چشم قبول کر رہے تھے جب کہ مسلم قوم اور اس کے رہنماؤں نے اس انگریزی تعلیم کی مخالفت کی۔ راجہ رام موہن کے بارے میں عزیز احمد لکھتے ہیں:

> "راجہ رام موہن رائے اس جماعت کے پہلے رہنما تھے اور جس مذہبی اصلاح کا انھوں نے آغاز کیا۔ وہ پہلی اصلاحی تحریک تھی جو مسیحی اثرات اور انگریزی تعلیم کے ذریعے مغربی خیالات سے جاری ہوئی۔"[1]

راجہ رام موہن رائے کے علاوہ گوپال کرشن گوکھلے اور راناڈے نے "پرارتھنا سماج" کی تشکیل کی۔ سوامی دیانند سرسوتی نے آریہ سماج کی بنیاد رکھی اور ویدک دھرم

کا پرچار کیا۔ شری رام کرشن نے "رام کرشن مشن" کے ذریعے مشرق اور مغرب کے تہذیبی اور تعلیمی عناصر و عوامل کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں میں بھی دھیرے دھیرے ایک نامعلوم سی کیفیت پیدا ہو رہی تھی اور ان کے دلوں میں بھی کشمکش کی جگہ تہذیب و تمدن اور جدید تعلیم کی لَو روشن ہونے لگی تھی۔ البتہ کچھ کٹر قسم کے مسلمانوں نے نئی روشنی کو گمراہ کن سمجھا مگر اسی عہد میں سرسید کی شخصیت سامنے آئی۔ سرسید سلطنتِ مغلیہ کی زوال پذیری، انگریزی حکومت کے استحکام اور مسلم قوم کی تعلیمی بے چارگی و پس ماندگی کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے۔ ان کی ادبی و تعلیمی تحریک نے اس وقت کے ذہین اور قابل زعمائے قوم کو متاثر کیا۔ مولانا الطاف حسین حالی اور شبلی کے نام بھی اس زمرے میں آتے ہیں۔ شبلی نے تاریخ نگاری و سیرت نگاری اور مقالہ نگاری میں اپنی خداداد صلاحیت سے کئی اہم آثار چھوڑے جیسے: سفرنامہ، المامون، الجزیہ، الغزالی، اورنگ زیب عالم گیر، سوانح عمری مولانا روم، الکلام، الفاروق، سیرت النعمان اور مقالات شبلی وغیرہ۔

شبلی کو اُن کے والد جناب شیخ حبیب اللہ صاحب اکتوبر ۱۸۸۱ء میں لے کر علی گڑھ گئے جہاں مہدی حسن انٹرنس کر رہے تھے۔ شبلی نے سرسید کے لیے ایک عربی قصیدہ لکھ لیا تھا جسے سن کر سرسید بہت متاثر ہوئے تھے جو بعد میں اخبار علی گڑھ گزٹ کے شمارہ مورخہ ۱۵ اکتوبر ۱۸۸۱ء میں شائع ہوا۔ اس ملاقات کے بعد شبلی اور سرسید بہت قریب ہو گئے اور آگے چل کر مولانا شبلی علی گڑھ میں عربی کے اسسٹنٹ پروفیسر بھی ہو گئے۔ وہ اس کالج کی سیاسی اور سماجی فضا سے بہت متاثر ہوئے۔ اس کا اندازہ اُن کے اس موقف سے لگایا جا سکتا ہے:

> حضرات! یہ سچ ہے کہ اگر میری زندگی کا کوئی حصہ علمی یا تعلیمی زندگی قرار پا سکتا ہے تو اس کا آغاز، اس کی نشوونما، اس کی ترقی، اس کی نمود، اس کا امتیاز جو کچھ ہوا ہے، اسی کالج سے ہوا ہے۔"[۲]

علی گڑھ میں رہ کر شبلی کو قومی اور ملّی دونوں قطبین کے قریب جانے اور اُن کے اندر

جھانکنے کا موقع ملا۔ "صبحِ اُمید" اسی زمانے کی مشہور نظم (مثنوی) ہے۔ اس میں ایامِ ماضی کی کروٹیں بھی ہیں اور اس دور کی زبوں حالی بھی، تہذیب و تمدن کی شکست و ریخت کا پرتو بھی ہے اور ثقافتی ڈھانچے کے ٹوٹنے بکھرنے کی اندوہناک داستان بھی۔ چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں :

وہ قوم کہ جانِ تھی جہاں تھی — جو تاج تھی فرقِ آسماں کی
تھے جس پہ نثار فتح و اقبال — کسریٰ کو جو کر چکی پامال
وہ نیزۂ خوں فشاں کہ چل کر — ٹھہرا تھا فرانس کے جگر پر

زوال آمادہ معاشرہ اور آپسی منافقت پر شبلی کا تاثر یوں ہے :

اپنی تو ہمیں نہ کچھ خبر تھی — اوروں کے عیوب پر نظر تھی
لڑ پڑتے تھے بات بات میں ہم — ڈوبے تھے تعصبات میں ہم
برپا تھے وہ مسجدوں میں فتنے — دیکھے نہ سُنے کبھی کسی نے

شبلی جس عہد میں جی رہے تھے، اس کے تقاضے اور نئی روشنی پر وہ کچھ اس طرح اظہارِ خیال کرتے ہیں :

کچھ نہ ذرا کہ وقت کیا ہے! — کس سمت زمانہ چل رہا ہے
اب صورتِ ملک و دیں نئی ہے — افلاک نئے، زمیں نئی ہے
لیکن نقشِ زمیں رہے ہم — بیٹھے تھے جہاں وہیں رہے ہم

شبلی سرسید کی تحریک کی کورانہ تقلید نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے نظریات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد تسلیم کرتے تھے۔ خود شبلی کی تعلیم و تربیت قدیم طرز پر ہوئی تھی مگر وقت اور اقتضائے وقت نے اُن کے اندر قدیم و جدید افکار کا ایک خوبصورت امتزاج پیدا کر دیا۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ اگر مسلم قوم جدید تعلیم سے بے بہرہ رہ گئی تو رفتارِ زمانہ اُسے گردِ راہ بنا دے گی۔ اس امر کی تصدیق و توثیق سید صباح الدین عبدالرحمٰن کے اس قول سے ہوتی ہے :

"وہ تو عربی مدارس میں بھی انگریزی پڑھانے کے کوشاں رہے، فرماتے

کہ اگر علماء انگریزی جانتے ہوتے تو کیا کچھ نہیں اسلام کی خدمت کر سکتے تھے۔"[۳]

علی گڑھ کالج خالصتاً جدید علوم وفنون کا مرکز بنا ہوا تھا جہاں ہندو مسلم انگریز ہر فرقے کے اساتذہ تھے۔ اس فضا سے شبلی نے اپنے آپ کو کچھ اس طرح ہم آہنگ کر لیا کہ پروفیسر آرنلڈ اور دوسرے انگریز اساتذہ مولانا موصوف کے تحقیقی ذہن اور نو بہ نو علمی اور تاریخی کاموں سے مرعوب ہوتے رہے۔ کالج کے ایامِ پروفیسری میں شبلی نے یہاں کے ماحول کو اہلِ علم کی آماجگاہ بنا دیا تھا۔ مولانا حالی بھی اکثر یہاں آتے رہے۔ محمد علی مرحوم، مولوی عزیز مرزا، خواجہ غلام الثقلین مرحوم اور مولوی عبد الحق اسی ماحول کے پروردہ ہیں۔ ان کی تصنیفات و تالیفات کا یہ عالم تھا کہ اکثر تصنیف تین چار مہینے میں ختم ہو جاتی تھی اور دوسرے ایڈیشن کی نوبت آجاتی تھی۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے رشحاتِ قلم نے علی گڑھ کالج کو مالی تعاون بھی عطا کیا۔ سید سلیمان ندوی کا بیان ملاحظہ کریں جس سے شبلی نعمانی کی عظمت کا پتہ چل سکے گا:

"... ان کی نظر کیسی غائر اور ان کا علم کیسا وسیع، ان کے خیالات کیسے بلند، ان کا ذہن کیسا تیز، ان کی تحریر کیسی پُرزور، ان کا بیان کیسا صاف اور ان کی تحقیق کیسی عالمانہ ہے، وہ ہمارے زمانے کے پہلے مصنف ہیں جنھوں نے اپنی تالیفات میں فصاحت بیان اور سلاست عبارت اور لٹریچر کی تمام خوبیوں کے ساتھ اعتدال اور بے تعصبی اور انصاف کا لحاظ رکھا... اخبار و روایات کے صدق و کذب کے دریافت کرنے کا راستہ بتایا...."[۴]

مگر ان تمام خوبیوں کے باوجود آخر کون سے اسباب تھے کہ مولانا شبلی سرسید کے مخالف ہوتے گئے اور ایک وقت یہ بھی آیا کہ سید محمود کے زمانے میں وہ کالج سے رخصت ہو گئے؛ سرسید کے قریب رہ کر بھی شبلی اُن کے نظریات سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ سرسید کو مختلف النوع تاویلات بہم پہنچا دیتے، مگر خود الگ ہو جاتے۔

سرسید عیسائیوں کی گردن مروڑی ہوئی مرغی کو جائز قرار دیتے تھے، شبلی کہتے تھے کہ بے شک اہل کتاب کا کھانا اور ذبیحہ حلال ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ محرمات اسلام میں سے نہ ہو، سرسید دعا کی قبولیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس طرح اور بھی کئی اسباب ظاہری و باطنی تھے جن کی بنا پر شبلی اور سرسید میں اختلاف پیدا ہوتا گیا۔

ہیروز آف اسلام میں حضرت عمرؓ کی سوانح قلمبند کرنے کو سرسید پسند نہیں کرتے تھے۔ الفاروق کے وجود میں آنے سے پہلے ہی منشی سراج الدین احمد نے ۱۹۸۳ء میں سیرۃ الفاروق کے نام سے ایک کتاب لکھ دی۔ شبلی اس سے بددل ہوئے جس کے لیے سرسید نے صفائی پیش کی اور اخیر میں شبلی کے الفاروق لکھنے کے عزم صمیم پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔

"... اور ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں۔ ہم مولوی شبلی سے اصرار کر رہے ہیں کہ اپنا سفرنامہ ختم کرنے کے بعد 'الغزالی یعنی لائف آف امام غزالی لکھ دیں .... خدا ان کو توفیق دے کہ ہماری بات کو مانیں۔ اس کے بعد جو خدا کو منظور ہو وہ کریں، لیکن اس کے بعد بھی انھوں نے الفاروق لکھیں تو ہم اس وقت ان کو کہیں گے جو کہیں گے۔"[۵]

مگر شبلی کے اندر جو علمی تحقیق اور مادہ تحریر نہاں تھا اس کا تقاضہ یہی تھا کہ الفاروق جیسی کتاب لکھی جائے۔ تمام تر مصروفیات، ملازمت اور اتفاقی موانع کے باوجود یہ کتاب ۱۸۹۴ء سے شروع ہو کر ۱۸۹۸ء میں مکمل ہوگئی۔ اس کے پہلے ہی جب مولانا شبلی سفر روم سے واپس آئے تھے تو سرسید نے ایک طالب علم سے انگریزی میں خط لکھوا کر حکومت فرنگ کو بھجوایا تھا اور شبلی جیسے نابغۂ روزگار کو خطاب سے نوازنے کی سفارش کی تھی۔ آخر کار شبلی کو شمس العلماء کا خطاب جنوری ۱۸۹۴ء میں تفویض کیا گیا۔ سرسید نے اسے مشتہر کر کے کالج کی مقصد براری کا کام بھی لیا۔ اس وقت مولانا شبلی کی عمر

پینتیس چھتیس سال تھی۔ مگر وہ وقت بھی آیا کہ مولانا کے تعلقات انگریزوں سے خراب ہوتے گئے۔ پان اسلام ازم کا ہوّا یورپ کے ماحول پر چھایا ہوا تھا۔ انگریزوں کو شک ہوگیا کہ مولانا اسی پان اسلام ازم کے داعی بن کر ہندوستان واپس آئے ہیں۔ شبلی کے ساتھ جاسوس بھی لگائے گئے اور کدورت اتنی بڑھی کہ انھیں سلطان ترکی سے جو تمغۂ مجیدی بطورِ نشانِ محبت ملا تھا' وہ چوری ہوگیا۔ اس وقت سرسید سے بھی اختلاف بڑھ رہے تھے۔ دراصل سرسید انگریزوں کو بہت قریب رکھنا چاہتے تھے اور اسی لیے کالج میں مسلمان بچّوں کی تربیت کا کام بھی انگریزوں کو دے رکھا تھا جس کی وجہ سے ان کے خاص معاون اور دوست مولوی سمیع اللہ خاں بھی برہم ہو گئے تھے۔ سرسید کی طبیعت کا خاصہ تھا کہ وہ اپنی ہر بات پر آمنّا وصدقنا کہلوانا چاہتے تھے۔ حیاتِ جاوید میں مولانا حالی نے اس میلانِ طبع کی طرف اشارہ بھی کیا ہے:

> "اس میں شک نہیں کہ سید احمد خاں بالکل ایک ڈسپاٹک طبیعت کے آدمی تھے' اس خصلت کو چاہو ان کے بڑے کاموں کی بنیاد سمجھو اور چاہو ان کے اخلاقی عیوب میں شمار کرو' بہرحال یہ خصلت ان میں ضرور تھی۔"[۹]

انگریزی تعلیم کا چرچا عام تھا اور شبلی نے بھی اس تعلیم کی وکالت کی تھی مگر سرسید کے نظریے اور شبلی کی فکر میں بڑا فرق ہے۔ شبلی نے ایک تقریر میں کہا تھا:

> "یہ بات کہ قوم کو انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم نہایت ضرورت ہے' ایک ایسا دعویٰ ہے جو اپنے ثبوت میں دلیل کا بہت کم محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ ہماری ملکی' تمدنی' اخلاقی غرض ہر ایک طرح کی ترقی انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم پر موقوف ہے۔"[۱۰]

مولانا سید احمد خاں کے بارے میں سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ مسٹر بک (پرنسپل کالج) نے اپنی شاطرانہ چال سے سرسید کے دل میں یہ بٹھا دیا تھا کہ

کانگریس کی مخالفت اور انگریزوں کی دوستی ہی میں دراصل کالج اور مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ سرسید انگریزوں کی آنکھ سے دیکھنے لگے تھے اور انھیں کے کانوں سے سننے لگے۔ اس طرح سیاسی پالیسی کی سطح پر بھی شبلی نے سرسید سے مخالفت کی۔ انھوں نے اپنے دوست کو ایک خط میں لکھا:

"رائے میں ہمیشہ آزاد رہا۔ سرسید کے ساتھ سولہ برس رہا لیکن پولٹیکل مسائل میں ہمیشہ اُن سے مخالف رہا اور کانگریس کو پسند کرتا رہا اور سرسید سے بارہا بحثیں رہیں۔" [۳]

اس طرح کئی سطحوں پر شبلی کے اختلاف قائم رہے۔ شبلی کا سیاسی ذہن پختہ اور بالیدہ تھا۔ اس لیے وہ اتنی آسانی سے سرسید کی ہامی نہیں بھر سکتے تھے۔ قوم کی فلاکت اور معاشرتی امراض کے لیے سرسید کا نسخہ یہ تھا کہ مسلمان مذہب کے علاوہ ہر چیز میں انگریز ہو جائیں۔ جب کہ شبلی یہ چاہتے تھے کہ اسلامی شعار اور اخلاق کی بقا اور تحفظ کے ساتھ ساتھ زمانے کے بدلتے ہوئے رجحانات کی مفید اور لائق تقلید اقدار کو اپنایا جائے۔ ان دونوں نظریوں میں بین فرق ہے۔ سرسید وضع قطع اور انگریزی اطوار کی طرف مائل رہے اور اس دُھن میں قوم کی زندگی سے دور ہوتے گئے۔ سرسید کی خواہش تھی کہ ان کی سوانح عمری شبلی لکھیں مگر شبلی تاویلوں اور حیلوں کے ذریعے اس سے دامن بچاتے رہے۔ آخر کار یہ کام مولانا حالی کے سپرد ہوا۔ اس طرح سرسید اور شبلی کے درمیان نظریاتی اختلافات بڑھتے گئے۔ شبلی کے خطوط میں اس کی وضاحت ملتی ہے۔ شبلی کے علاوہ اور کئی لوگ کالج اور تحریک سے برہم ہو گئے تھے۔ ان سب باتوں سے قطع نظر شبلی کی نظموں میں جو احتجاجی رنگ ملتا ہے اس پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ وہ ایک صاف گو اور بے باک عالم تھے۔ تحریر، تقریر اور شاعری میں ان کی صاف گوئی نظر آتی ہے۔ اخلاقی اور مذہبی نظموں کے علاوہ انھوں نے متعدد سیاسی نظمیں لکھیں۔ کلیات شبلی میں اس قبیل کی ۴۹ نظمیں درج ہیں۔

۱۹۱۲ء میں یورپ کے مختلف ملکوں نے سازباز کر کے بلقان سے ترکی پر حملہ

کروا دیا۔ اس خوں ریزی اور بربریت کا اثر ہندوستانی مسلمانوں پر بھی ہوا۔ غم و غصّے کی ایک لہر سی پیدا ہوگئی۔ شبلی نے اس واقعہ سے متاثر ہو کر "شہر آشوب اسلام" ایک نظم لکھی۔ اقوام یورپ اور بلقانیوں سے یوں مخاطب ہوئے:

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام و نشاں کب تک
چراغِ کشتۂ محفل سے اٹھے گا دھواں کب تک
قبائے سلطنت کے گر فلک نے کر دیے پرزے
فضائے آسمانی میں اڑیں گی دھجیاں کب تک
مراکش جا چکا، فارس گیا، اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریضِ سخت جاں کب تک
یہ سیلابِ بلا بلقان سے جو بڑھتا جاتا ہے
اُسے روکے گا مظلوموں کی آہوں کا دھواں کب تک

شبلی کے سامنے مراکش اور فارس کا تاریخی پس منظر بھی ہے۔ ان کی فکر میں خلوص اور احساس کی شدّت ہے۔ ٹرکی کو "مریضِ سخت جاں" کہنا بڑی کیا ہی اندوہناک تصویر پیش کرتا ہے۔ اس نظم کا عروج ملاحظہ کریں

یہ مانا تم کو تلواروں کی تیزی آزمانی ہے
ہماری گردنوں پر ہوگا اس کا امتحاں کب تک
کہاں تک لو گے ہم سے انتقامِ فتحِ ایوبی
دکھاؤ گے ہمیں جنگِ صلیبی کا سماں کب تک
بکھرتے جاتے ہیں شیرازۂ اوراقِ اسلامی
چلیں گی تند بادِ کفر کی یہ آندھیاں کب تک

نظم کا اختتام یوں ہوتا ہے:

جو ہجرت کر کے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں
کہ اب امن و امانِ شام و نجد و قیرواں کب تک

اس جنگ میں طبی امداد کے لیے مولانا محمد علی نے ڈاکٹر مختار احمد انصاری کو علی گڑھ سے وفد لے کر بھیجا۔ شبلی نعمانی بھی لکھنؤ پلیٹ فارم پر الوداع کہنے کو حاضر تھے۔ اُن کے اندر جو جوش، جذبہ اور ہیجانی کیفیت تھی اس کا اندازہ شیخ اکرام کے اس قول سے ہوگا:

"گاڑی روانہ ہونے لگی تو انھوں نے (شبلی) وفورِ جوش میں چاہا کر ڈاکٹر انصاری کے پاؤں کا بوسہ لیں۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس وقت بوٹ پہن رکھے تھے۔ علامہ ان ہی سے لپٹ گئے۔ لب سے بوٹوں کے بوسے لیے۔ آنسوؤں سے ان کے گرد و غبار کو دھویا اور اس طرح اس مجسمۂ جوش و جذبات نے اپنے سوزِ دروں کو ٹھنڈا کیا۔" [9]

پھر جب ڈاکٹر مختار احمد انصاری وفد لے کر واپس آئے تو بمبئی میں ان کے خیر مقدم میں ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں شبلی نے ایک خوبصورت نظم لکھی اور پڑھی تھی۔ صرف دو اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

تمھارا دردِ دل سمجھیں گے کیا ہندستان والے
کہ تم نے وہ مظالم ہائے گوناگوں بھی دیکھے ہیں
لہو کی چادریں دیکھی ہیں رخسارِ شہیداں پر
زمیں پر پارہ ہائے سینۂ پُرخوں بھی دیکھے ہیں

امتِ اسلامیہ کا درد اور مسلمانوں کی ہمہ گیر اخوت اور آفاقی محبت کو شبلی کی سیاسی نظموں میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہاں پر ہم چاہیں گے کہ ڈاکٹر سید سجاد ظہیر کا یہ موقف دہرایا جائے کہ:

"... وہ اسلامیانِ ہند کی تہذیبی زندگی کے اس موڑ کے راہ نما ہیں جہاں پر سر سید کا بنایا ہوا راستہ تاریخی اعتبار سے ختم ہوتا ہے اور وہ شاہراہِ آزادی شروع ہوتی ہے جس پر ابوالکلام آزاد، محمد علی، مختار احمد انصاری اور خود علامہ اقبال جیسی مقتدر ہستیاں گامزن نظر آتی ہیں۔" [10]

شبلی نعمانی نے سیاست سے متعلق جو مضامین لکھے یا جو آزادانہ نظمیں لکھیں وہ اس عہد کے قومی و ملّی مسئلوں اور کش مکشوں کا نتیجہ تھیں۔ چونکہ شبلی کبھی بھی تملقانہ روش پر نہیں چلے اس لیے وہ عزیز سے عزیز دوست کی مخالفت بھی شدّومد کے ساتھ بیباکانہ کرتے تھے۔ وہ کبھی اس کا فکر نہیں کرتے کہ احباب کیا کہیں گے یا پھر یہ کہ ان کے دوٹوک فقرے کا لوگوں پر کیا تاثر مرتب ہوگا۔ اس میلانِ طبع کی توثیق کے لیے کبھی کبھی یہ شعر پڑھا کرتے تھے :

خاطرِ یک دو کس ارشاد شود از توبس است
زندگانی بہ مراد ہمہ کس نتواں کرد

اس طرح کی سیاسی نظموں میں حادثۂ کان پور سے متاثر ہوکر لکھی گئی نظم بھی پُرخلوص آہ و فغاں کی سچّی تصویر ہے۔ اس واقعہ کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر حامدی کاشمیری نے ۱۹۱۴ء لکھا ہے، عبداللطیف اعظمی نے ۱۹۱۲ء بتایا ہے جب کہ مولانا شبلی نعمانی کے جانشین سیّد سلیمان ندوی ۱۹۱۳ء لکھا ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ایسے بھی ۱۹۱۴ء میں مولانا شبلی صاحب فراش تھے اور تقریباً ستمبر ۱۹۱۴ء سے ہی لکھنے پڑھنے کا کام موقوف تھا اور ۱۸ر نومبر ۱۹۱۴ء کو وفات پائی۔ مذکورہ بالا حادثے کا پس منظر یہ تھا کہ کان پور کی ایک مسجد کے کسی حصّے کو منہدم کر کے سرکاری طور پر سڑک نکالی گئی۔ مسلمانوں نے جلوس نکالا اور بکھری ہوئی اینٹوں کو یکجا کر کے دیوار بنانے لگے۔ یہ دیکھ کر ڈپٹی کمشنر کان پور مسٹر بٹلر نے فوجوں کو فائرنگ کا حکم دے دیا اور دیکھتے ہی دیکھتے مسلم جانبازوں کی لاشیں بچھ گئیں۔ اس وقت مولانا شبلی بمبئی میں تھے۔

حادثۂ کان پور کا چرچا پورے ملک میں اور مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف بغاوت کی دبی چنگاری سر ابھارنے لگی۔ اسی عہد میں مولانا ابوالکلام آزاد الہلال (کلکتہ) کے ذریعے ہندوستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کو اپنی تہذیبی اور مذہبی شناخت کے معدوم ہونے کی آگاہی دے رہے تھے۔ زمیندار اور الہلال

دونوں میں اس سلسلے کی کئی نظمیں شائع ہوئیں۔ شبلی کی یہ نظم مختصر ہے جو محض نو شعروں پر مبنی ہے، مگر جامع اور دل گداز تاثر سے معمور ہے۔ پوری نظم یہاں پیش کی جا رہی ہے:

کل مجھ کو چند لاشۂ بے جاں نظر پڑے
دیکھا قریب جا کے تو زخموں سے چور ہیں

کچھ طفل شیر خوار ہیں جو چپ ہیں خود مگر
بچپن یہ کہہ رہا ہے کہ ہم بے قصور ہیں

آئے تھے اس لیے کہ بنائیں خدا کا گھر
نیند آگئی ہے منتظر نفخ صور ہیں

کچھ نوجواں ہیں بے خبر نشۂ شباب
ظاہر میں گرچہ صاحبِ عقل و شعور ہیں

اٹھتا ہوا شباب یہ کہتا ہے بے دریغ
مجرم کوئی نہیں ہے مگر ہم ضرور ہیں

سینے پہ ہم نے روک لیے برچھیوں کے وار
از بسکہ مست بادۂ ناز و غرور ہیں

ہم آپ اپنا کاٹ کے رکھ دیتے ہیں جو سر
لذت شناس ذوقِ دلِ ناصبور ہیں

کچھ پیر کہنہ سال ہیں دلدادۂ فنا
جو خاک و خوں میں بھی ہمہ تن غرقِ نور ہیں

پوچھا جو میں نے کون ہو تم، آئی یہ صدا
ہم کشتگانِ معرکۂ کانپور ہیں

اس طرح کی اور بھی سیاسی نظمیں ہیں مگر یہاں سب کا جائزہ نہ مقصود ہے اور نہ لازمی۔ اس نمونے اور جائزے سے شبلی کی ذہنی اور فکری روش اور طرز

ردِ عمل دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔ انھوں نے مسلم لیگ پر بھی نظم لکھی اور ندوۃ العلماء پر بھی اور ہر ایک نظم کا خاص پس منظر ہے۔ جس طرح سرسیّد اور اُن کے رفقاء جدید مغربی تعلیم کو مسلم قوم کا اوڑھنا بچھونا بنانا چاہتے تھے اور جس طرح انگریزوں جیسے وضع قطع اختیار کرنے کو بھی ضروری قرار دیتے تھے۔ اسی طرح نیچر پرستی کا غلغلہ کچھ ایسا بلند ہوا تھا کہ زندگی کے نشیب و فراز کے ساتھ مذہبی امور میں بھی عقلیت سرایت کر گئی، گویا نیچر اور عقل کو مذہبی عقائد پر غلبہ حاصل ہوگیا۔ سیاسی امور میں بھی مصلحت کوشی سما گئی۔ اس صورت حال میں مولانا شبلی نے سرسیّد کی تحریک اور تعقل پسندی میں اعتدال پیدا کیا۔ شبلی اس بات کے معترف تھے کہ دوسری قومیں مغربی تعلیم کی بدولت ہی ترقی کی منزلیں طے کر رہی ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کو بھی اپنی تعلیمی بساط پر مغربی علوم و فنون سے کرنیں کسب کر کے اسے منور کرنے کی ضرورت ہے مگر اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی اپنی قومیت کی بقا کے لیے تعلیم کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ شبلی اپنے دوسرے ہمعصروں کی طرح مسلمانوں کی رو بہ زوال زندگی اور تعلیمی پس ماندگی کا علاج کرنا چاہتے تھے اور اسی لیے انھوں نے شبلی اسکول میں کٹر مولویوں کے اختلافات کے باوجود انگریزی کے مضمون کو رائج کیا اور اسی طرح ندوۃ العلماء میں انگریزی تعلیم کو قائم کیا۔ مگر وہ سرسیّد یا اپنے دوسرے ہم عہدوں کی طرح کورانہ تقلید سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ ہر امر اور نظریے کی چھان پھٹک کر کے ہی اسے لائق عمل قرار دیتے تھے۔ وہ انگریزوں کی ہر پالیسی کو بغائر سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جس کی تائید پروفیسر عبد المغنی نے ان الفاظ میں کی ہے:

> "شبلی ہندوستان کے مسلم زعماء میں پہلے شخص تھے جنھوں نے اہل فرنگ کی مکاریوں کو سمجھا۔ اُن کے نظریات سے مرعوب نہیں ہوئے اور ان کے ساتھ قوم کا مستقبل وابستہ کر لینے کو مہلک تصور کیا۔ ملی اصلاح کے لیے شبلی کی بصیرت کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی جدوجہد کے لیے اسلامی خطوط ہی کو موزوں اور کارگر قرار دیا۔

..... وہ صاحبِ بصیرت ماہرین جو عصری علوم اور تقاضوں سے واقف ہوں اور ہر دور کے معاشرے کے سامنے دین کی حکیمانہ ترجمانی کا حق ادا کر سکیں، ایسے جدید علماء کی تیاری کے لیے انھوں نے علی گڑھ سے مایوس ہوکر ندوہ کی طرف توجہ کی۔" [11]

حواشی

۱۔ اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج میں اردو کا حصہ۔ عزیز احمد، صفحہ ۱۵۲
بحوالہ: حالی بحیثیت شاعر۔ شجاعت علی سندیلوی (۱۹۷۱ء) صفحہ ۱۱۲

۲۔ بحوالہ: شبلی ـ ظفر احمد صدیقی (ساہتیہ اکادمی ۱۹۸۸ء) صفحہ ۱۵

۳۔ شبلی پر ایک نظر۔ سید صباح الدین عبد الرحمٰن، (۱۹۸۵ء) صفحہ ۱۱

۴۔ حیاتِ شبلی ـ سید سلیمان ندوی۔ صفحہ ۲۴۱

۵۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ۔ مورخہ ۔ ۱۸ مارچ ۱۸۹۳ء ـ بحوالہ حیاتِ شبلی ـ سید سلیمان ندوی۔ صفحہ ۲۳۶

۶۔ حیاتِ جاوید اوّل۔ حالی۔ صفحات ۲۹۲ ـ ۲۹۰

۷۔ باقیاتِ شبلی۔ مشتاق حسین۔ مجلسِ ادب لاہور ۱۹۶۵ء۔ صفحہ ۲۴

۸۔ حیاتِ شبلی۔ سید سلیمان ندوی۔ صفحہ ۲۹۷

۹۔ شبلی نامہ۔ شیخ محمد اکرام

۱۰۔ بحوالہ شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں۔ عبد اللطیف اعظمی۔ ۱۹۴۵ء

۱۱۔ بحوالہ ادیب (شبلی نمبر) ۱۹۶۰ء۔ صفحہ ۳۵۰

شبلی نعمانی کا سفرنامۂ روم و مصر و شام

خالد محمود

علامہ شبلی نے انیسویں صدی کی آخری دہائی میں اسلامی ممالک کا سفر کیا۔ سفر سے واپسی پر بزرگوں اور دوستوں کے اصرار پر حالاتِ سفر قلمبند کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اس طرح اُردو ادب میں ایک وقیع سفرنامے کا اضافہ ہوا۔ مولانا شبلی اپنے سفر کے واقعات سپردِ قلم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میں نے قسطنطنیہ وغیرہ کا جو سفر کیا وہ محض ایک طالب علمانہ سفر تھا اور چونکہ نہ یہ کوئی غیر معمولی امر تھا نہ واقعاتِ سفر میں چنداں ندرت تھی۔ سفرنامہ لکھنے کا میرا ارادہ نہ تھا لیکن وہاں سے واپس آکر جن بزرگوں اور دوستوں سے ملنے کا اتفاق ہوا سب سفرنامے کے متقاضی تھے۔ میں نے خیال کیا چونکہ ایک مدت سے ہماری جماعت میں سیر و سیاحت کا طریقہ بند ہے اور اس وجہ سے اسلامی ممالک کے صحیح حالات سے بالکل اطلاع نہیں حاصل ہوتی۔ لوگوں کا یہ تقاضا کچھ بے جا نہیں، مجھ کو خود اپنی حالت یاد آئی کہ سفر سے پہلے قسطنطنیہ وغیرہ کا کوئی سیاح مل جاتا تو میں گھنٹوں وہاں کے حالات پوچھا کرتا ـــــ یہ وہ اسباب تھے جنھوں نے مجھ کو ان اوراقِ پریشاں کی ترتیب پر

آمادہ کیا ورنہ ایسے عاجلانہ اور معمولی سفر کے حالات قلمبند کرنے اور
ان کو سفر نامہ یا "کتاب الرحلة" کا لقب دینا تنگ ظرفی سے
خالی نہ تھا۔" ——— (سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۲، از شبلی نعمانی،
رحمانی پریس، دہلی، ۱۳۳۵ء)

یہ شبلی کی عالی ظرفی اور عالمانہ وسعت نظر تھی کہ انھوں نے دور دراز ملکوں کے اس سفر کو معمولی اور طالب علمانہ سفر کہہ کر اپنے عجز و انکسار کا اظہار کیا ورنہ یہ اتنے قیمتی تجربات و مشاہدات کا آئینہ دار تھا کہ اگر سفر نامے کی صورت میں ان واقعات سے تعارف نہ ہوا ہوتا تو اردو ادب ایک بہترین سفر نامے سے محروم رہ جاتا۔ اس کے علاوہ اس وقت تک ترکستان اور مصر وغیرہ کے صحیح حالات سے واقفیت کا کوئی اور معتبر ذریعہ بھی موجود نہ تھا۔ شبلی نے اس کمی کو بھی پورا کر دیا، اس لیے دنیائے اردو کو شبلی کے ان بزرگوں اور دوستوں کا شکرگزار ہونا چاہیے جن کے اصرار پر یہ بیش قیمت، اور پُر از معلومات کتاب وجود میں آئی۔

شبلی نعمانی کا یہ سفر خالص علمی نوعیت کا تھا، انھیں تحقیق ادب اور تاریخ اسلام سے خصوصی دلچسپی تھی۔ مسلمانوں کی تاریخ کا انھوں نے بنظر غائر مطالعہ کیا تھا۔ اسی مطالعے کے دوران انھیں یورپ کی ان ریشہ دوانیوں کا علم ہوا جو مسلمانوں اور ممالک اسلامیہ کو بدنام کرنے کی مسلسل حکمتِ عملی کے طور پر جاری و ساری تھیں۔ یورپ کے مورخین مذہبی تعصب اور تنگ نظری کا شکار تھے۔ اسلامی تاریخ میں قطع و برید کر کے، مسلمانوں کے ماضی کو انھوں نے کچھ ایسے منفی انداز میں پیش کیا کہ غلط تاثر اور نفرت انگیز تصور قائم ہونے لگا۔ خصوصاً ترکوں کے سلسلے میں یورپ کے مورخین نے بہت زیادہ زہر افشانی کی، یہاں تک کہ مغرب کے غیر جانب دار اور نیک دل سمجھے جانے والے مورخین بھی تنگ نظری، تعصب اور جانب داری کا شکار ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ شبلی لکھتے ہیں:

"یورپ کے مورخین کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس وجہ سے

ان میں متعصب، نیک دل، ظاہر بین، دقیق النظر ہر درجے اور ہر طبقے کے لوگ ہیں لیکن ترکوں کے ذکر میں وہ اختلافِ مدارج بالکل زائل ہو جاتا ہے اور ہر ساز سے بالکل وہی ایک صدا نکلتی ہے ــــ مثلاً آج کل کے بچے سے بچے یورپین مصنف کی راست بازی یہ ہے کہ وہ ترکی حکومت کے ذکر میں، قرضے کی گراں باری، صنائع اور فنون کا بقدر کافی نہ ہونا، اضلاع میں تعلیم کی عدم وسعت، آلات و اسلحہ میں یورپ کی احتیاج ان تمام امور کو بالکل راست راست لکھتا ہے لیکن جو اصلاحیں حال میں ہوئی ہیں ان کے ذکر سے اس طرح دامن بچاتا ہے گویا اصلاح کا سرے سے وجود ہی نہیں۔"

(سفرنامۂ روم و مصر و شام)

ان اسباب کی روشنی میں شبلی کا یہ سفر نیک فال ثابت ہوا۔ اس سفرنامے نے ممالک اسلامیہ کے صحیح خدوخال پہچاننے میں بڑی مدد کی۔ شبلی کی سیاحت کے مقاصد محدود ہونے کے باوجود دوررس نتائج کے حامل تھے۔ غیر مسلم مورخین کی متعصبانہ اور تنگ نظرانہ روش نے انھیں فکرمند کر دیا تھا۔ مسلمانوں کے بارے میں منفی تشہیر کا اثر زائل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ مسلمانوں کی زندگی کا وہ رُخ بھی دنیا کے سامنے پیش کیا جائے جو مغربی تاریخ نویس، سوچی سمجھی اسکیم کے تحت جان بوجھ کر نظرانداز کر دیتے ہیں چنانچہ شبلی نے اسلام کی جلیل القدر ہستیوں کی سوانح عمریاں لکھنے کا فیصلہ کیا اور اس سلسلے میں ضروری مآخذات تک رسائی حاصل کرنے کی سعی کرنے لگے۔ اس کوشش کے دوران انھیں بہت جلد اندازہ ہو گیا کہ اسلامی تاریخ اور دنیائے اسلام کی قدآور شخصیتوں پر قابلِ اعتبار کام کرنے کے لیے ہندوستانی مواد ناکافی ہے۔ مطلوبہ مواد کی تنگ دامانی کے احساس نے شبلی کو اس خیال کی جانب متوجہ کیا کہ ممالک اسلامیہ کے کتب خانے ان کے مقصد کی تکمیل میں ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ اسی خیال کے زیرِ اثر

انھوں نے رختِ سفر باندھا اور ناسازئ طبع کے باوجود طویل مسافت پر نکل کھڑے ہوئے۔ سفرنامے کے آغاز میں لکھتے ہیں :

"جس زمانے میں مجھ کو ہیروز آف اسلام کا خیال پیدا ہوا اُسی وقت یہ خیال بھی آیا کہ ہمارے ملک میں جس قدر تاریخی سرمایہ موجود ہے وہ اس مقصد کے لیے کسی طرح کافی نہیں ہو سکتا۔ یہی خیال تھا کہ جس نے اوّل اوّل اس سفر کی تحریک دل میں پیدا کی۔ یہ یقین تھا کہ مصر و روم میں اسلامی تصنیفات کے جو بقیہ رہ گیا ہے ان سے ایک ایسا سلسلۂ تصنیف ضرور تیار ہو سکتا ہے "

(سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفو،)

اس خیال کے باوجود سفر کے اسباب پیدا نہ ہو سکے اور نامساعد حالات نے شبلی کو مایوس کر دیا۔ ایک دن اچانک خبر ملی کہ مدرسۃ العلوم میں فلسفے کے پروفیسر مسٹر آرنلڈ ولایت جانے والے ہیں۔ آرنلڈ شبلی کے اُستاد بھی تھے اور دوست بھی، ان کے ارادۂ سفر نے شبلی کے پست حوصلوں کو پھر بلند کیا اور عزم و ارادے نے کروٹ لے کر پھر بیدار ہونے کا اعلان کر دیا۔

شبلی نے یوں تو اس سفر میں بنیادی مقاصدِ سفر کی تکمیل کے لیے علمی کاموں کی جانب ہی زیادہ توجہ اور وقت صرف کیا ہے۔ قسطنطنیہ، بیروت، بیت المقدس اور قاہرہ میں ہر قابلِ ذکر دارالعلوم، مدرسہ، دارالاقامہ، کتب خانہ اور درس و تدریس و تعلیم و تعلّم کے تمام شعبوں کو بغور دیکھا۔ قابلِ دید مقامات اور مشہور عمارات کو بھی قریب سے دیکھنے اور جاننے کی کوشش کرتے رہے مگر صرف انھیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مشہور اخبارات و رسائل کا تجزیہ کیا۔ بادشاہوں اور اربابِ اقتدار سے ملاقاتیں کیں اور عربوں اور ترکوں کے اخلاق و عادات کے بارے میں وسیع معلومات تفصیل کے ساتھ جمع کر کے اُن تمام چیزوں کو اجاگر کر دیا جنھیں متعصب مورخین نے یکسر نظر انداز کر دیا تھا۔

شبلی نے رمضان المبارک ۱۳۰۹ھ مطابق ۱۸۹۲ء کے اپنے اس سفر میں جہاز کے واقعات بھی تفصیل سے لکھے ہیں۔ جب ان کا جہاز بمبئی سے روانہ ہو کر سمندر کے سینے کو چیرتا ہوا آگے بڑھتا ہے تو ان کی عجیب کیفیت ہوتی ہے۔ متلی اور سر میں درد کی وجہ سے طبیعت میں سخت بے کیفی اور اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے اور دو دن غشی کی حالت میں گزرتے ہیں لیکن پھر رفتہ رفتہ طبیعت بحال ہونے لگتی ہے اور مزاج معمول پر آجاتا ہے۔ یہاں تک کہ سفر میں لطف آنے لگتا ہے اور نشاط انگیز کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد پیش آنے والے تمام سمندری واقعات شبلی مزے لے لے کر بیان کرتے ہیں۔ اس متعصب اسپینی عیسائی کا قصہ بھی سناتے ہیں جو مسٹر آرنلڈ کے عربی پڑھنے پر بہت جلتا تھا اور عربی کو اونٹوں کی زبان کہہ کر تحقیر آمیز انداز میں نہایت بُرے لہجے کے ساتھ عربی حروف کو ادا کرتا تھا۔ شبلی کو اس کی ان حرکتوں سے بڑا رنج ہوتا مگر غریب الوطنی کی مجبوری میں خاموشی اور برداشت کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ شبلی کو عربی زبان اور عربوں سے جذباتی لگاؤ تھا۔ یہ محبت اور جذباتی لگاؤ یوں تو ہر مسلمان کی میراث ہے اور ہر دل میں پایا جاتا ہے لیکن شبلی عربی زبان کے عالم بھی تھے اس لیے وہ اس زبان کی قدر و قیمت سے بخوبی واقف تھے۔ اسی طرح انھیں عربوں سے بھی بڑی محبت تھی۔ جس قوم میں آقائے نامدار مبعوث ہوئے وہ یقیناً عزت و محبت کی مستحق ہے۔ عربوں سے شبلی کی محبت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب ان کا جہاز عدن کے ساحل پر لنگر انداز ہوا تو سمالی قوم کے بہت سے لڑکے ڈونگیوں میں سوار ہو کر جہاز کے قریب آگئے اور جہاز والوں سے کچھ پانے کے لیے نہایت مبتذل اور بے ہودہ حرکتیں کرنے لگے۔ جہاز کے مسافر دونی چونی سمندر میں پھینک دیتے تو وہ فوراً غوطہ لگا کر انھیں نکال لاتے۔ مسافر یہ تماشا دیکھ کر محظوظ ہوتے رہے لیکن شبلی افسردہ ہو گئے۔ عرب قوم کی یہ حالت دیکھ کر ان کا دل بھر آیا، آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ بعد میں جب یہ معلوم ہوا کہ سمالی قوم عرب نہیں تب جی کا بوجھ ہلکا ہوا۔

ابتدائی دو چار دنوں کے علاوہ شبلی اس سفر میں صحت مند اور خوش و خرم نظر آتے ہیں البتہ جہاں کوئی بے اصولی، ناانصافی اور جانب داری دیکھتے ہیں یا کوئی بات ان کی مرضی، مزاج اور اسلامی اصول و روایات کے منافی نظر آتی ہے۔ اسلامی تہذیب و اخلاق کا زوال دکھائی دیتا ہے تو انھیں گہرا صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنی تکلیف کا برملا اظہار کر دیتے ہیں۔ دورانِ سفر پیش آنے والی سفری صعوبتوں کی انھوں نے قطعی پروا نہیں کی اور ایک سچے سیاح کی طرح ہر پریشانی کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ اسی کے ساتھ مناظرِ سفر کی تمام تفصیلات کو ذہن میں محفوظ کر لیا۔ اس خوبی نے ان کے سفرنامے کو معلومات کا بیش بہا خزانہ بنا دیا۔ عمارتوں کا حال ہو یا افراد کا ذکر، قابلِ دید مقامات کی سیر ہو یا دارالعلوم کے قواعد و ضوابط، انھوں نے ہر چیز کو زبان عطا کر دی ہے۔ قسطنطنیہ کی عمارتوں کا ذکر ایک مقام پر اس طرح کرتے ہیں:

"یہاں کی عمارتیں ہندوستانی عمارتوں سے بالکل جدا وضع کی ہیں۔ مکانات عموماً سہ منزلہ چو منزلہ ہیں۔ صحن مطلق نہیں ہوتا۔ عمارتیں تمام لکڑی کی ہیں۔ بڑے بڑے امرا اور بادشاہوں کے محل بھی لکڑی ہی کے ہیں اور یہی سبب ہے کہ یہاں اکثر آگ لگتی ہے، کوئی مہینہ بلکہ ہفتہ خالی نہیں جاتا کہ دو چار گھر آگ سے جل کر تباہ نہ ہوں اور کبھی کبھی تو محلّے کے محلّے جل کر خاک سیاہ ہو جاتے ہیں۔ آگ بجھانے کے لیے سلطنت کی طرف سے نہایت اہتمام ہے۔ کئی سو آدمی خاص اس کام پر مقرر ہیں، ایک نہایت بلند مینارہ بنا ہوا ہے جس پر چند ملازم ہر وقت موجود رہتے ہیں کہ جس وقت کہیں آگ لگتی دیکھیں فوراً خبر کریں، اس قسم کے اور بھی چھوٹے چھوٹے مینارے جا بجا بنے ہوئے ہیں۔ جس وقت کہیں آگ لگتی ہے فوراً توپیں سر ہوتی ہیں اور شہر کے ہر حصّے سے آگ بجھانے والے ملازم تمام آلات کے ساتھ موقع پر پہنچ جاتے ہیں۔ ان کو حکم

ہے کہ بے تحاشہ دوڑتے جائیں یہاں تک کہ اگر کوئی راہ چلتا ان کی جھپٹ میں آکر پس جائے تو کچھ الزام نہیں۔ میں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ پتھر کی عمارتیں کیوں نہیں بنتیں؟ معلوم ہوا کہ سردی کے موسم میں سخت تکلیف ہوتی ہے اور تندرستی کو نقصان پہنچتا ہے۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۳۲)

قسطنطنیہ کی آب و ہوا اور پھلوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"آب و ہوا یہاں کی نہایت عمدہ ہے۔ جاڑوں میں سخت سردی پڑتی ہے اور کبھی کبھی برف بھی گرتی ہے۔ گرمیوں کا موسم جس کا مجھ کو خود تجربہ ہوا اس قدر خوشگوار ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ تعجب ہے کہ ہمارے یہاں کے امراء شملہ اور نینی تال کے بجائے قسطنطنیہ کا سفر کیوں نہیں کرتے۔ پانی پہاڑ سے آتا ہے اور نہایت ہاضم اور خوشگوار ہوتا ہے۔ ہر قسم کے میوے کثرت سے ہیں۔ اور خصوصاً انگور و خرپوزہ بے مثل ہوتا ہے۔ لکھنؤ کے خربوزے لطافت میں تو شاید بڑھ کر ہوں لیکن شیرینی میں یہاں کے خرپوزوں کی برابری نہیں کر سکتے۔ امرود جس کو اہلِ عرب "انجاس" کہتے ہیں عجیب مخروطی شکل کے ہوتے ہیں۔ رنگ میں تو نہیں لیکن صورت میں گاجروں سے مشابہ، مگر نہایت شیریں اور لذیذ سیب کابل کے سیب سے بڑے اور زیادہ شیریں۔ ایک میوہ یہاں ہوتا ہے جس کو "مشمش" کہتے ہیں اور ہمارے یہاں کی جامن سے کچھ مشابہ ہے۔ ہر قسم کے میوے نہایت ارزاں ہیں۔ انگور ۲/ سیر تک آتے ہیں۔ سیب نہایت عمدہ پیسے کے دو۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۳۳)

شبلی کے سفر نامے کی یہ ایک بہت بڑی خوبی ہے۔ کہ اس کو پڑھ کر اگر کوئی شخص اس عہد کے روم و مصر و شام میں قدم رکھتا تو اسے ہر چیز مانوس

سی جانی پہچانی معلوم ہوتی۔ معلومات کا ایک ذخیرہ ہے جو نہایت خوبی کے ساتھ قاری کے دل و دماغ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ باشندگانِ قسطنطنیہ کی وضع قطع ملاحظہ کیجیے اور دیکھیے کہ یہ تہذیب کس قدر یورپ کے دام میں ہے:

"لباس اور وضع بالکل یورپین ہے۔ ظاہری ہیئت سے کسی شخص کا مسلمان ہونا یا عیسائی ہونا معلوم نہیں ہو سکتا۔ لال ٹوپی جو ترکوں کا امتیازی نشان ہو سکتا تھا، عیسائی اور یہودی بھی استعمال کرتے ہیں اور اس وجہ سے دونوں قوموں میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں — تعجب یہ ہے کہ یہاں مذہبی گروہ یعنی علماء اور مدرسین بھی یورپ کے اثر سے نہیں بچے۔ ان کے پائجاموں میں پتلونوں کی طرح بٹن ہوتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ اوپر گھیر ہوتا ہے اور خوبصورتی کے ساتھ چنٹیں ہوتی ہیں، کُرتہ اور اچکن کے بجائے صرف واسکوٹ ہوتا ہے۔ واسکوٹ کے اوپر عبا پہنتے ہیں اور یہی امتیازی علامت ہے جو ان کو اور گروہ کے آدمیوں سے الگ کرتی ہے۔ اس میں یورپ کا یہ اثر ہے کہ عبا کے مُکمے نہیں لگاتے اور سامنے سے واسکوٹ کھُلا رہتا ہے۔ ترکی ٹوپی عموماً یہ لوگ بھی استعمال کرتے ہیں لیکن اس پر سفید کپڑے کی ایک دھجّی لپیٹ لیتے ہیں جس کو عربی میں "لِفّہ" کہتے ہیں اور وہ اہل علم کی خاص علامت خیال کی جاتی ہے۔" (سفرنامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۳۳)

شبلی نے اس قدر تفصیل کے ساتھ ہر چیز کا ذکر کیا ہے کہ اسے پہچاننے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ کسی دارالعلوم، مدرسہ یا بورڈنگ کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس میں داخلے کی شرائط، تعلیم کا طریقہ، نصابِ تعلیم، فیسیں، دارالاقامہ کی زندگی، قیام و طعام کے اصول و ضوابط، کھیل کود، لباس، کتابیں، معیارِ تعلیم اور تعلیم کے اختتام پر حاصل ہونے والی ملازمت۔ تک تمام معمولات و معاملات۔ تک بھرپور تعارف کرا دیتے ہیں۔ جب وہ ترکی کے اقامتی تعلیمی اداروں کے بورڈنگ کا ذکر کرتے ہیں

تو ان کے نظم و ضبط کو دیکھ کر رشک آتا ہے اور اس بات پر تعجب ہوتا ہے کہ آج سے سو سال قبل ترکی میں بورڈنگ سسٹم نے کیونکر اتنی ترقی کر لی تھی جب کہ ایسی بہت سی چیزیں ہمارے ہوسٹلوں میں آج تک رائج نہ ہو سکیں۔ قسطنطنیہ میں مکتب حربیہ اور دوسرے کالجوں کے طلبار کھانے کی میز پر جس خوش اسلوبی، صفائی اور تہذیب و شائستگی کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ قابلِ تعریف ہی نہیں قابلِ تقلید بھی ہے۔ مکتب حربیہ میں ڈائننگ ہال کا ایک منظر دیکھیے:

"جب ہم کمرے کے اندر داخل ہوئے تو تمام لڑکے میز پر بیٹھ چکے تھے۔ ہال نہایت وسیع اور خوبصورت اور چھت پر طلائی کام تھا۔ دو تین قسم کے کھانے تھے اور ترکی طریقے کے مطابق چار چار لڑکوں کے بیچ میں ایک قاب تھی، چھری کانٹے نہ تھے صرف چمچے تھے لیکن لڑکے کھاتے اس خوش سلیقگی سے تھے کہ نہ کسی کا ہاتھ بھرتا تھا نہ میز کی چادر پر کہیں دھبہ پڑ سکتا تھا۔"

(سفر نامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۴۶)

شبلی ان لڑکوں کی خوش سلیقگی دیکھ کر یہاں بہت خوش نظر آتے ہیں، لیکن جب مصر میں 'جامعہ ازہر' کے طالب علموں کو بازار میں لائن میں لگ کر روٹی حاصل کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو انھیں شدید تکلیف پہنچتی ہے اور وہ برملا کہہ اُٹھتے ہیں:

"مجھ کو اپنے تمام سفر میں جس قدر جامعہ ازہر کے حالات سے مسلمانوں کی بدبختی کا یقین ہوا کسی چیز سے نہیں ہوا۔ ایک ایسا دارالعلوم جس میں دنیا کے ہر حصے کے مسلمان جمع ہوں، جس کا سالانہ خرچ دو تین لاکھ سے کم نہ ہو، جس کے طلبار کی تعداد بارہ ہزار سے متجاوز ہو، اس کی تعلیم و تربیت سے کیا کچھ امید ہو سکتی ہے لیکن افسوس ہے کہ وہ بجائے فائدہ پہنچانے کے لاکھوں مسلمانوں کو برباد کر چکا ہے

اور کرتا جاتا ہے۔ تربیت و معاشرت کا جو طریقہ ہے اور جس کا میں
ابھی ذکر کر چکا ہوں۔ اس سے حوصلہ مندی، بلند نظری، جوش و ہمت
غرض تمام شریفانہ اوصاف کا استیصال ہو جاتا ہے۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۳۳)

دراصل تعلیم سے متعلق شبلی کا زاویۂ نظر یہ تھا کہ مسلمان طلبار کو جدید مغربی علوم و افکار سے ضرور استفادہ کرنا چاہیے مگر یہ کام مشرقی تعلیم و تہذیب کے عوض نہیں، ان کے اشتراک سے ہونا چاہیے، ان کے نزدیک مغرب کے علوم جدیدہ اور مشرق کی روایتی تعلیم و تربیت دونوں ہی کا حصول ازبس ضروری ہے۔ مسلمان مشرقی علوم سے ناواقف و نا آشنا ہوگا تو اسلامی روح کی حفاظت نہیں کر سکتا، وہ لکھتے ہیں:

"میرا یہ خیال ہے اور میں نہایت مضبوطی سے اس پر قائم
ہوں کہ مسلمان مغربی علوم میں گو ترقی کے کسی رتبے تک پہنچ جائیں لیکن
جب تک ان میں مشرقی تعلیم کا اثر نہ ہو ان کی ترقی مسلمانوں کی ترقی
نہیں کہی جاسکتی۔ بے شبہہ مشرقی تعلیم کی موجودہ اسکیم جو ہے وہ نہایت
ابتر اور غیر ضروری ہے لیکن اسی تعلیم میں ایسی چیزیں بھی ہیں جو مسلمانوں
کی قومیت کی روح ہیں۔ جس تعلیم میں اس روحانیت کا مطلق اثر نہ ہو
وہ مسلمانوں کے مذہب، قومیت، تاریخ کسی چیز کو بھی زندہ نہیں
رکھ سکتی۔" (سفر نامۂ روم و مصر و شام)

شبلی نے اپنے سفر اور سفر نامہ لکھنے کے مقاصد کو ابتدا ہی میں واضح کر دیا ہے اور صاف صاف کہہ دیا ہے کہ اس سفر کا مقصد اسلامی ممالک کو دیکھنے کی خواہش کے علاوہ ہیروز آف دی اسلام کے لیے مواد فراہم کرنا تھا۔ وہ اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ ترکی، شامی اور مصری کتب خانوں سے انھیں اپنے مطلب کا خاص مواد مل گیا۔ الفاروق کے لیے مواد تلاش کرتے ہوئے انھیں عربی کے بہت سارے نایاب اور کمیاب رسائل، کتب اور مخطوطات دیکھنے کا موقع ملا، جن کا مطالعہ

کرتے ہوئے انھوں نے اعتراف کیا کہ یہ کتابیں کسی اور لائبریری میں نہیں دیکھیں۔ اس طرح شبلی نے علم کی پیاس بجھانے کے لیے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں اور اُردو زبان کو نایاب کتابوں سے سرفراز کیا۔ روم و مصر و شام کے علمی خزانوں سے اکتسابِ فیض کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی ملکوں کی سیر کرنا بھی شبلی کا مقصودِ سفر تھا حالانکہ ایک غلام ملک کا باشندہ ہونے کی وجہ سے ان کی کچھ مجبوریاں بھی تھیں مگر وہ اسلامی ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کی معاشرت، تہذیب تمدن، طرزِ فکر اور طرزِ زندگی کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کے خواہش مند تھے تاکہ اپنے وطن کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کو اسلامی ملکوں کی زندگی سے واقف کرا سکیں۔ وہ مسلمانوں کو اسلاف کے کارنامے یاد دلا کر ان میں سربلندی حوصلہ مندی اور احساس تفاخر پیدا کرنا چاہتے تھے مگر افسوس کہ شبلی مسلم ممالک سے جو امیدیں باندھ کر گئے تھے وہ پوری نہ ہو سکیں۔ شبلی ان ممالک اسلامیہ کو علم و فضل، تعلیم و تربیت، نظم و ضبط، اخلاق و آداب اور شعائرِ اسلامی کی جن منزلوں پر دیکھنا چاہتے تھے وہاں دور دور تک ان کا پتہ نہ تھا۔ ان ملکوں پر اگرچہ مسلمانوں کی حکومت تھی مگر تہذیب و تربیت اور فکر و نظر میں یورپ کے تابع فرمان ہوتے جا رہے تھے شبلی نے ہر جگہ مسلمانوں کی تعلیمی پستی کا ماتم کیا ہے۔ مشرقی تعلیم کی اسلامی روح جسے شبلی تلاش کرتے ہیں شاذ و نادر نظر آتی ہے۔ مغربی علوم کی تحصیل میں بھی مسلمان بہت پیچھے ہیں۔ بادشاہت مسلمانوں کی ہے لیکن دل و دماغ پر فرانس اور انگلستان کا قبضہ ہے۔ مسلمانوں کی معاشی حالت بھی مقابلتاً کمزور ہے۔

شبلی نے سیاسی حالات پر اگرچہ براہ راست روشنی نہیں ڈالی مگر مسلمانوں کی مختلف معاشی اور معاشرتی کمزوریوں کے وسیلے سے سیاسی صورت حال کے غیر مستحکم اور کمزور ہونے کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے البتہ ان تمام مایوس کن حالات کے باوجود ایک یہ احساس کہ ترکی اور مصر میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہیں، ایک مسلمان کو فخر و مسرت کے جذبات سے ہم کنار کرنے کے لیے کافی تھا۔ یہ خیال کہ

وہ جن لوگوں کے درمیان میں ہے، مسلمان ہیں اور جس سرزمین پر چلتا پھرتا ہے مملکتِ اسلامیہ کی سرزمین ہے مسلمان کے لیے فطری طور پر اطمینان بخش ہوتا ہے۔ یہی خیال شبلی کے لیے بھی طمانیتِ قلب کا وسیلہ تھا۔

قسطنطنیہ سے واپسی پر شیخ طاہر مغربی سے ملاقات کی غرض سے شبلی نے بیروت میں قیام کیا۔ بیروت علمی ترقی کے اعتبار سے شام کا ایک اہم مرکز تھا۔ شبلی یہاں بھی اپنے مقصدِ علمی سے غافل نہیں ہوئے، جب تک قیام کیا کتابوں کے متلاشی رہے۔ شبلی بیروت کی ترقی سے بہت متاثر ہیں، مگر کچھ ذہنی تحفظات کے ساتھ۔ لکھتے ہیں:

"بیروت میں علمی ترقی اگرچہ تھوڑے زمانے سے شروع ہوئی لیکن جس تیزی سے یہ شہر ترقی کر رہا ہے اور ترقی کی بلندی پر جس حد تک آج پہنچ چکا ہے اس کے لحاظ سے تمام ممالک اسلامیہ میں قسطنطنیہ کے سوا کوئی شہر اس کا ہمسر نہیں ہے اور بعض خصوصیتوں میں تو اس کو قسطنطنیہ پر ترجیح ہے۔۔۔۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۹۸)

ایک جگہ بیروت کے تعلیمی اداروں کا جائزہ لیتے ہوئے طلباء کے معیار و مقدار کا تجزیہ کرتے ہیں:

"مسلمان طالب علموں کی تعداد فی نفسہٖ کم ہے لیکن یہ امر اور بھی زیادہ افسوس کے قابل ہے کہ اس تعداد میں بھی زیادہ تر ادنیٰ درجے کی تعلیم والے شامل ہیں ورنہ اعلیٰ تعلیم کے لحاظ سے ان کی تعداد اس قدر کم ہے کہ گویا کچھ بھی نہیں۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ یہ شہر اسلامی حکومت کا مرکز ہے اور مسلمانوں اور عیسائیوں میں یہاں حاکم و محکوم کی نسبت ہے تاہم تہذیب و تمدن میں مسلمانوں کو عیسائیوں سے کچھ نسبت نہیں۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۰۱)

شبلی نے اسلامی ممالک کو اجنبی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر مقام کو چشم تصور میں پہلے ہی دیکھ چکے تھے اور اب پہچاننے کی کوشش کر رہے تھے۔ کہیں کسی ایسی چیز کی تلاش کرتے نظر آتے ہیں جو انھوں نے پہلے کبھی دیکھی تھی مگر اب نظر نہیں آتی۔ کبھی کسی چیز کو دیکھ کر ایک دم کھل اُٹھتے ہیں، مسرت سے ان کا چہرہ تمتمانے لگتا ہے۔ کہیں افسردگی چھا جاتی ہے۔ کہیں فخر سے سینہ تن جاتا ہے۔ کہیں مایوسی کے سائے گہرے ہو جاتے ہیں لیکن مایوسی اور افسردگی کی کیفیت بہرحال عارضی ہوتی ہے۔ خوش ہونے کے مواقع زیادہ ہیں۔ ترکوں کے حالات پیش کرتے ہوئے شبلی زیادہ شاداں و فرحاں نظر آتے ہیں۔ ان کے قلم نے قسطنطنیہ کے در و دیوار اور ترکوں کی طرزِ معاشرت، زبان و بیان، عادات و اطوار، اخلاق و معاملات، تعلیم و تربیت، خوش خلقی، فیاضی اور مہمان نوازی کی ایسی دلآویز تصویر کشی کی ہے کہ پوری قوم آنکھوں کے آگے چلتی پھرتی نظر آتی ہے۔ اسلامی ملک ہونے کی وجہ سے قسطنطنیہ کے مسلمانوں سے ان کا جذباتی رشتہ ہے وہاں کی ہر چیز انھیں اچھی لگنا چاہتی ہے اور شبلی دل کھول کر تعریف بھی کرتے ہیں لیکن جہاں خامیاں ہیں اور بہت زیادہ ہیں شبلی ان کے اظہار میں بھی کوئی رعایت نہیں کرتے مگر افسوس ضرور کرتے ہیں۔ دوسری قوموں کے مقابلے میں مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی کا بڑے دُکھ بھرے انداز میں ذکر کرتے ہیں۔ انھیں علم و فن سے مسلمانوں کی بے رغبتی پر نہایت افسوس ہوتا ہے۔ بیروت ہی کے بیان میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

"علم یہاں ذریعۂ دولت نہیں تاہم اس علاقے میں کثرت سے اہل علم اور مصنفین پیدا ہوئے اور اب بھی موجود ہیں۔ خاص لبنان کے علماء و شعراء کے حال میں ایک مستقل کتاب لکھی گئی ہے لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ یہ تمام علمی ترقی اور تصنیف و تالیف جو کچھ ہے عیسائیوں کے ساتھ مخصوص ہے، مسلمان ان

چیزوں کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۱۰۰)

مندرجہ بالا اقتباس شبلی کی غیرتِ قومی کا آئینہ دار ہے۔ ایک اسلامی ملک میں مسلمانوں کی اس عبرت ناک تعلیمی غفلت اور پستی و پسماندگی پر شبلی ایک غیور مسلمان کی حیثیت سے افسوس، ندامت اور شرمندگی محسوس کرتے ہیں اور یہ ندامت اور افسوس مسلمانوں سے ان کی ذہنی وابستگی کا گہرا ثبوت ہے۔

شبلی نے جس دَور میں ترکی کا سفر کیا ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت تھی اور انگریز حکومت کے تعلقات ترکی کے ساتھ اچھے نہیں تھے لیکن شبلی نے ترکی کے خلاف یہودی اور عیسائی مورخین کی پیدا کردہ بہت سی غلط بیانیوں اور غلط فہمیوں کا پردہ فاش کر دیا اور ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں ترکوں کی محبت کو پھر سے زندہ کر دیا۔ ترکوں کے تمدنی حالات اور طرزِ معاشرت کو شبلی نے اس خوبی سے بیان کیا کہ ان کی اہمیت اور عظمت رفتہ کی یاد تازہ ہوگئی۔ انھوں نے اپنے جذبات و تاثرات کو چھپانے کی کہیں کوشش نہیں کی، جہاں جیسا محسوس کیا بیان کر دیا۔ ترکوں کی طرزِ حیات سے خوش ہوتے ہیں تو ان کی شائستگی اور خوش سلیقگی، خوش خلقی اور فیاضی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

"ترکوں کے اخلاق نہایت وسیع اور فیاضانہ ہیں۔ غرور و نخوت ترفع اور کم بینی ان میں نام کو نہیں ہے۔ امیر و غریب، مزدور و عہدے دار، جاہل و عالم ہر درجے کے لوگوں سے مجھ کو سابقہ پڑا لیکن خوش اخلاقی اور فیاض طبعی میں گویا سب ایک ہی مکتب کے شاگرد اور ایک ہی سانچے کے ڈھلے ہوئے تھے۔"

(سفر نامۂ روم و مصر و شام، صفحہ ۸۳)

مگر جب یورپین تہذیب کی بے راہ روی اور مسلمانوں میں تعلیم کی بے رغبتی سے ناخوش اور دل برداشتہ ہوتے ہیں تو اپنی ناراضگی اور تکلیف کا برملا اظہار کر دیتے ہیں جس

کئی مثالیں اس مضمون میں موجود ہیں۔

زبان و بیان کے لحاظ سے علامہ شبلی کا ایک بڑا کمالِ فن یہ ہے کہ وہ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ باتیں اس خوبی سے کہہ گزرتے ہیں کہ ہر بات قاری کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتی ہے اور وہ بھی اس طرح جیسے وہ پڑھ نہیں رہا بلکہ ہر منظر اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ شبلی کے عام اندازِ بیان میں رنگینی اور شگفتگی ہے لیکن سفرنامہ سادہ، سلیس، سنجیدہ اور متین بیانیہ انداز میں لکھا گیا ہے۔ جزئیات نگاری اور مرقع کشی کا یہ عالم کہ پڑھنے والا (بشرطیکہ موضوع سے واقفیت اور دلچسپی رکھتا ہو) تحریر کے ساتھ سعتی کی طرح بہا چلا جاتا ہے مگر سحر زدہ ہو کر نہیں ہوش و حواس کے ساتھ۔ زبان و بیان کا یہ انداز سفرنامے کے علمی اور ادبی وقار میں مزید اضافہ کرتا ہے۔ ▲▲

شبلی کی شخصیت

شمیم حنفی

شبلی کا عام امیج ایک عالم کا ہے مگر اُن کی حقیقی شخصیت ایک ایسے شاعر کی تھی جس کے احساسات غیر معمولی طور پر نازک اور جس کے جذبات کی دنیا بہت وسیع رہی ہو۔ اپنے تمام ممتاز معاصرین کے مقابلے میں شبلی نے سب سے کم عمر پائی۔ لیکن مختلف علوم پر ان کی دسترس اور اُن کے کارناموں کو دیکھتے ہوئے یہ واقعہ بھی بالعموم نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ شبلی کو سمجھنے میں بعض غلطیاں اور ان کے سلسلے میں بہت سی زیادتیاں اسی لیے رہیں کہ شبلی کے بارے میں ہمارا تصور ان کی اصل تصویر کے ساتھ ٹھہرتا نہیں۔ بے شک شبلی مولوی تھے۔ مگر ریڈیکل مزاج رکھنے والے اور دینی تعلیم کی بابت بھی اُن کے تصورات رسمی نہیں تھے۔ ندوہ کے قیام کا مقصد ہی ان کے نزدیک یہ تھا کہ دینی تعلیم اور نصابات میں کچھ تبدیلیاں لائی جائیں۔ یہ مقصد پورا نہیں ہوا تو خود شبلی نے اس کے خلاف آواز اُٹھائی۔ یہی رویہ شبلی کا اپنے زمانے کی معاشرتی اصلاحات کی طرف رہا۔ نہ صرف یہ کہ شبلی کی شخصیت ہمیں تہذیب اور معاشرت کے بارے میں عام ڈگر سے ہٹ کر سوچنے کا راستہ دکھاتی ہے بجدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے مقاصد سے بھی شبلی کی طبیعت پوری طرح مناسبت نہیں رکھتی۔ اس سلسلے میں دو پہلو ایسے ہیں جنھیں اجتماعی سطح پر نظر انداز کرنے کی ہم نے خاصی بڑی قیمت چکائی ہے۔ ایک تو یہ کہ نشاۃ ثانیہ نے ایک نئی حقیقت کے ساتھ ساتھ ایک اسطور کی تشکیل بھی کی تھی۔ انتہا پسندوں کا ایک

حلقہ تو اس پوری تگ و دو کو ایک اسطور کی پرستش سے زیادہ اہمیت دینے کا روادار نہیں ہے۔ شبلی نے تاریخ کے ایک ہمہ گیر تصور اور ماضی سے ایک نیم روحانی تعلق کے باوجود اپنے زمانے کے تقاضوں اور تبدیلیوں سے انکار تو نہیں کیا، مگر ان کی شخصیت اس زمانے کے جبر کا شکار بھی نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ شبلی کے داخلی احساسات میں ہمیں ایک مستقل کش مکش کا اور ان کے عالمانہ وقار اور ٹھہراؤ کے باوجود طبیعت میں ایک شدت اور تندی کا سراغ ملتا ہے۔ دوسری طرف ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ نشاۃ ثانیہ کی عقلیت پرستی اور روشن خیالی نے اس کی تمام تر ترقی پسندی کے باوجود اُس میں ایک طرح کی ناگوار خشکی بھی پیدا کر دی تھی۔ کاروباری اخلاق، کاروباری اقدار، کاروباری اسلوب زیست، کاروباری علوم کو اس ماحول میں جو قبولیت اور ترقی ملی تو اسی لیے کہ نشاۃ ثانیہ کا پورا زور ہی زندگی کو کچھ محدود مصلحتوں اور اغراض کی پوٹ بنا دینے پر تھا۔ یہ زور اس حد کو پہنچا کہ اس کے اثر سے سرسید، حالی، آزاد، نذیر احمد، کوئی نہیں بچا۔ چناں چہ یہاں بھی شبلی ہمیں خودسر، منفرد اور اکیلے دکھائی دیتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ شبلی زمانے کے انقلاب کا کوئی شعور نہیں رکھتے تھے۔ اپنی قوم کو بدلنے اور اس کے حالات کو بہتر بنانے کی لگن شبلی میں بھی تھی۔ مگر ان کا رویہ اور ان کا تناظر مختلف اور بڑی حد تک انفرادیت پسندانہ تھا۔ شبلی کی بصیرت کے مطالبات زیادہ گہرے، دور رس اور پیچیدہ تھے۔ وہ اپنی قوم کو ظواہر کے اعتبار سے نہیں بلکہ اندر سے بدلنا چاہتے تھے۔ کم عیار آدمی تبدیلی کو قبول کرتا ہے تو اس طرح کہ سب سے پہلے اپنا حلیہ بگاڑتا ہے۔۔ شبلی اپنے زمانے کو گزرے ہوئے کئی زمانے کے وارث اور اپنے آپ کو دھندلاتی ہوئی ایک تہذیب کا امین بھی سمجھتے تھے۔ اسی لیے نہ تو انھوں نے اپنے عہد سے مفاہمت کی، نہ اپنے سب سے قریبی دوستوں اور ہم عصروں سے۔ شبلی پر ماضی پرستی کا الزام لگاتے وقت جس طرح ان کے تصورِ تاریخ کے اسرار کی طرف سے آنکھیں پھیر لی جاتی ہیں، اسی طرح، شبلی پر کٹھ ملائیت کی تہمت عائد کرتے وقت یہ بدیہی حقیقت بھی بھلا دی جاتی ہے کہ شبلی کی مذہبیت سیاسی، معاشی،

تہذیبی، کسی بھی سطح پر ان کی ریڈیکل ازم کے لئے رکاوٹ نہیں بنی۔ شیخ اکرام اور وحید قریشی جیسے ذمہ دار اور ثقہ حضرات نے حقوق نسواں اور تعلیم نسواں تک کے بارے میں بھی شبلی کے افکار کا تجزیہ خاصی جانبداری اور غیر سنجیدگی کے ساتھ کیا ہے۔

اٹھارہ سو ستاون کے بعد کا ہندستانی معاشرہ روحانی سطح پر بھی ایک عجیب ابتری کا شکار معاشرہ تھا۔ ایسا لگتا تھا کہ ایک سیل بے اماں ہے جو شخصیتوں سمیت تہذیب، تاریخ، معاشرت، افکار و اقدار، غرض کہ سبھی کچھ بہائے لیے جاتا ہے۔ سلیم احمد کا خیال ہے کہ غدر کے بعد کی افادی شاعری اسی باطنی اضطراب اور کھینچا تانی کی پیداوار تھی۔ بیرونی تصادم اور اندرونی تضاد کی ایک مستقل کیفیت اس عہد کی پہچان بن گئی۔ یہ عہد اگر یک رخا اور تاریخ کی صرف مرکز جو طاقتوں کا عہد بن کر رہ گیا تو ایسی ہی شخصیتوں کے لیے جو خود بھی بڑی حد تک یک رخی اور زمانے کی ہوا کے ساتھ چلنے والی تھیں۔ ایک ایسے کلچر میں جس کی بنیادیں ہمارے اجتماعی وجدان پر قائم تھیں اب دو اور دو چار قسم کی باتیں اس عہد پر غالب آتی ہوئی منشریت کا پتا دیتی ہیں۔ یہ محض اتفاق نہیں تھا کہ ہمارے یہاں مغربی تمدن کے قیام کا وسیلہ ایک تجارتی کمپنی بن گئی۔ اس تمدن کے رگ و پے میں مادی سطح پر نفع اور نقصان کا ایک مستقل احساس بسا ہوا ہے۔ اس احساس نے ایک شکست خوردہ معاشرے سے اس کی روح چھین لی۔ ایک ایسے نظام تعلیم کا چلن عام ہوا جس کی تہ میں کاروباری مقاصد کام کر رہے تھے۔ جس کا نصب العین شخصیتوں کی تہذیب سے زیادہ دنیوی اعتبار سے انھیں کامیاب بنانا تھا۔ ایک طرح کی عجلت پسندی اور افادیت زدگی اس معاشرے کا مزاج بن گئی۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے تمام اصلاحی انجمنوں کی اساس ایسے ہی رویوں پر قائم ہے۔ مولانا حالی تک جو مادی انقلاب کے حامیوں میں تھے۔ یہ سمجھتے تھے کہ مغلوں کے سیاسی زوال کا دور ایک عظیم الشان تہذیب کے روحانی کمال کی برکتوں سے خالی نہیں تھا۔ اس تہذیب کی تخلیقی طاقت کا سب سے نمایاں مظہر غالب کی شاعری ہے جو اسی دور کے ملبے سے نمودار ہوئی۔ اس رمز کو شبلی شاید اپنے تمام معاصرین کے مقابلے میں زیادہ بہتر طور پر

سمجھتے تھے۔ افادی ادب پیدا کرنے کے معاملہ میں شبلی ہمیں ذرا بھی پُرجوش نہیں دکھائی دیتے۔ ان کی تخلیقیت کا اظہار ہوتا ہے تو دستۂ گل کی غزلوں سے اور ان کی بصیرت مربوط طور پر سامنے آتی ہے تو شعرالعجم کے حوالے سے۔ منشور سازی کے دور میں اپنی روش پر قائم رہنے کی یہ کوشش، اپنی انفرادیت پر یہ اصرار شبلی کے تخلیقی موقف کو ظاہر کرتا ہے۔ ہمارے جذبات اور احساسات کو شبلی متحرک کرتے ہیں تو ایسی شخصیتوں اور واقعات کی مدد سے جن کا تعلق ہمارے حال کی بجائے ہمارے ماضی سے تھا۔ شبلی کی شاعری اور تنقید کی طرح ان کی تاریخ نویسی بھی ان کے باطنی تقاضوں اور وجدانی مطالبات سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ شعر کے عمل کو تاریخ نویسی کے عمل سے دور رکھنا چاہتے تھے۔ یوں بھی انیسویں صدی تک ہماری اپنی تخلیقی روایت اتنی ترقی کر چکی تھی کہ غیر ادبی مقاصد کے لیے اس روایت میں جگہ پیدا کرنا ممکن ہی نہیں تھا۔ ہمارے ادب، ہماری تہذیب اور ہمارے علوم اگر مغرب سے الگ پہنچانے جاتے ہیں تو اسی سطح پر جو عقلیت اور حقیقت کے کسی محدود تصور کو قبول کرنے سے قاصر تھی تخلیقی اور غیر تخلیقی کا فرق ہمیشہ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنے موضوع کی طرف لکھنے والے کا رویہ کیا ہے۔ وہ زندگی کو زمانے کو، تاریخ اور تہذیب کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ اپنے پڑھنے والوں تک وہ صرف چند خیالات پہنچانا چاہتا ہے یا اپنے مقصد سے ہٹ کر اپنے ذرائع کو بھی وہ ایک تخلیقی تناظر سے جوڑنا چاہتا ہے۔ یہ واقعہ بہت معنی خیز ہے کہ نیچرل شاعری اور مناظموں کے شور شرابے سے دور، شبلی اپنی عاشقانہ غزلیں کہتے رہے۔ حالی اور آزاد جس وقت ایک نیا ادبی منشور ترتیب دے رہے تھے۔ شبلی شعرالعجم لکھتے رہے، اور جس دور میں ٹکنولوجیکل کلچر اور سائنسی ایجادات کا غلغلہ بلند تھا، شبلی گئے زمانوں اور دھندلی ہوتی ہوئی تصویروں کو یاد کرتے رہے۔ شبلی اس حقیقت کا شعور رکھتے تھے کہ جذبے سے خالی آگہی اور وجدان کی طلب سے عاری قسم کی ذہنی جستجو اپنی مقصد برآری کے بعد بھی ادھوری اور خام ہی رہتی ہے۔ تنقیدی بصیرت تخلیقیت کے دائرے سے نکل جائے تو اس کی حالت بگڑنے لگتی ہے۔ اسی طرح

تاریخ فلسفے کے بغیر، کلچر اپنے جمالیاتی وجدان کے بغیر اور ادب ان اسرار کے بغیر جو اُس تک اپنی روایت کے واسطے سے پہنچتے ہیں، محض حالات اور واقعات کی کھتونی بن کے رہ جاتا ہے۔ شبلی کے عہد کی اصلاحی شاعری اس عہد میں مادی سطح پر تاریخ سازی کی ایک مبالغہ آمیز جدوجہد، اور تجدد پرستی کے روز افزوں میلان ـــــ ان سب میں ہمیں یہی خوابی نظر آتی ہے۔ ایک ایسے دور میں جب پرانے سلسلے ٹوٹ رہے تھے اور شکلیں تیزی سے تبدیل ہو رہی تھیں، شبلی شاعری کے ذریعے اپنے تشخص کی، تاریخ کے ذریعے اپنے تسلسل کی، اور تنقید کے ذریعہ اپنی جمالیاتی قدروں کی تجدید کرنا چاہتے تھے۔ یہ بات تو وہ بھی چاہتے تھے کہ کچھ نئی صورت سامنے آئے، مگر یہ صورت ایسی نہ ہو جو اپنی پہچان کو مسترد کر دے اور بے چہرہ ہو جائے۔ اسی لیے شبلی کی پوری شخصیت میں مزاحمت کے ایک عنصر کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔ شخصیت چاہے جتنی بڑی ہو، شبلی اس کا مقلد محض بن کر رہ جانا صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ اپنا انکار کا حق انھوں نے ہمیشہ اپنے پاس رکھا اور اختلاف رائے کے اظہار میں ہمیشہ بے باک رہے۔ انگریزی حکومت، انجمن پنجاب، علی گڈھ تحریک، یہاں تک کہ اپنے ہی قائم کئے ہوئے اداروں کے سلسلے میں جو بات بھی شبلی کو پسند نہیں آئی اُسے کہتے ہیں وہ کبھی نہیں جھجکتے۔ اپنے موضوعات کے انتخاب میں، اپنے رویوں کی تعیین میں، اپنی شخصی اور اجتماعی اقدار اور اپنے ایقانات کے معاملے میں شبلی ہمیشہ آزاد اور خود مختار دکھائی دیتے ہیں۔ انھوں نے نہ تو ماضی کو اپنے سر کا بوجھ بنایا، نہ حال کو بوجھ بننے دیا۔ شبلی کے اسلوب میں جذبے کی جو طاقت اور یقین کی جو کیفیت اپنے ہونے کا احساس دلاتی ہے، وہ اسی لیے کہ شبلی کی شخصیت بہت بے خوف اور اپنے آپ پر ان کا اعتماد بہت مضبوط تھا۔ انتشار اور ابتری کی عام فضا میں بھی وہ اپنے حال سے کبھی ڈرے سہمے نظر نہیں آتے۔ اسی وجہ سے شبلی نے دینوی کامرانی کے لیے کسی ایسے حیلے اور وسیلے کی تائید نہیں کی جو عجلت پسندوں کی نفسیات سے تعلق رکھتا ہو۔ چناں چہ مادی تہذیب کے سیلاب سے بچنے کے لیے انھوں نے جو سہارے تلاش کئے ان کی نوعیت بھی عارضی نہیں

تھی اور اسی طرح ادب میں بھی شبلی نے جن معیاروں کی پاسداری کی وہ کسی وقتی ضرورت کی پیداوار نہیں تھے۔ سیرۃ النبی سے لے کر المامون تک اور شعر العجم سے لے کر موازنہ انیس و دبیر تک ایک خود آگاہ اور خود اعتماد انسان کی آپ بیتی کا سلسلہ پھیلا ہوا ہے۔ اُن کے عہد میں مقبول ہونے والی فکر نے کائنات کو حساس اور غیر حساس کے خانوں میں تقسیم کرنا چاہا تھا، شبلی اس کی وحدانیت پر مصر رہے۔ اسی طرح الفاظ، آواز اور آہنگ کے معاملے میں، حقیقت نگاری اور مبالغہ پسندی کے معاملے میں شبلی کا رویہ اپنے تمام معاصرین کی بہ نسبت کہیں زیادہ کشادگی کا رہا۔ شبلی کسی ایسی دنیا میں رہ ہی نہیں سکتے تھے جہاں ان کا دم گھٹ رہا ہو۔ انیسویں صدی کے سیاسی ماحول، انیسویں صدی کا نو تشکیل معاشرہ، انیسویں صدی کی عقلیت اور اس کی زائیدہ حقیقت پسندی، انیسویں صدی کی اخلاقیات اور نظام اقدار — ان سب کی دنیائیں سمٹی ہوئی، کچھ محدود اور فوری مقاصد کی دھند میں لپٹی ہوئی تھیں۔ چناں چہ شبلی کی شخصیت ان سب کے آشوب سے محفوظ اور غیر محصور دکھائی دیتی ہے۔ تاریخ، تنقید، سوانح اور شاعری میں شبلی نے نظریہ سازی یا نظریہ پرستی کے کسی بھی دائرے کو قبول نہیں کیا۔ اپنے موضوع اپنے تجربے سے پڑھنے والوں کو شبلی ہر طرح کی بیرونی مداخلت کے بغیر روشناس کرانا چاہتے تھے۔ اور اس رمز کو وہ شاید اپنے ہم عصروں سے زیادہ سمجھتے تھے کہ ادب اور ادبی تنقید و تعبیر کا عمل جب تخلیقی کام کرنے والوں کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے تو اس کی صورت خراب ہونے لگتی ہے۔ شبلی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ بگڑتے ہوئے مذاق کے دور میں انھوں نے خوش ذوقی کی حفاظت کی اور اس سلسلے میں وہ حالی اور آزاد، دونوں سے آگے رہے۔ ایک ایسے ماحول میں جب موضوع کی شرط اوپر سے عائد کر کے نظم کہنے کا چلن تھا، شبلی یہ اعتراف کرتے ہیں کہ "میں نظم پر، باوجود ہزاروں شعر کہنے کے بالکل قادر نہیں، یعنی بغیر کسی خاص فوری تاثیر کے ایک حرف نہیں لکھ سکتا۔

(مکتوب شبلی بنام سید عبد الحکیم دسنوی)

شبلی کی تخلیقی شخصیت نے کسی بھی بیرونی مقصد اور اثر کو اپنے اوپر غالب نہیں آنے دیا۔ انھیں زمانہ ایسا ملا جس میں انجمن سازی، رنگینیت سازی، منشور سازی، تحریک سازی کا شوق ایک وبا کی طرح پھیلتا جا رہا تھا۔ ان کی انفرادیت پر توجہ اگر اچھی طرح نہیں ہو سکتی تو اس لیے کہ بقول عسکری "ایک زمانے تک مقدمہ شعر و شاعری سے ہٹ کر سوچنے کی لوگوں کو مہلت ہی نہیں ملی۔" دوسرے یہ بات بھی ہے کہ اپنے معاشرے میں ہم عالم کے ایک آرکی ٹائپل امیج
کے قیدی بن چکے ہیں۔ اور شبلی پر جب بھی نظر ڈالتے ہیں، یہی ڈھلی ڈھلائی شبیہ ہمارے سامنے آن کھڑی ہوتی ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے!

اکبر کی معنویت

شمیم حنفی

فراق صاحب نے اکبر کو ایشیا کے بڑے شاعروں میں شمار کیا ہے۔ بہتوں کو یہ رائے مبالغہ آمیز محسوس ہوگی کہ ایشیا کیا اُردو کے بڑے شاعروں میں بھی اکبر کا نام عام طور پر نہیں لیا جاتا۔ اکبر کو شاعر کی حیثیت سے، بہر حال جو بھی جگہ دی جائے، کم سے کم اس معاملے میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے کہ ہماری تہذیبی تاریخ میں اکبر کی شاعری کا رول بہت اہم رہا ہے۔

اکبر کی شاعری تاریخ اور تہذیب کے سیاق میں اپنی معنویت کا تعین کرتی ہے، حالی اور اقبال کی طرح۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اکبر کی بصیرت برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کے واسطے سے سامنے آئی ہے۔ انھوں نے اپنی روایت کو، اپنے عہد کو، اپنے معاشرے سے وابستہ امکان کو، ایک ہندوستانی مسلمان کی نظر سے دیکھا۔

اکبر کی عام تصویر ایک تنگ نظر، ملایانہ مزاج رکھنے والے ماضی پرست اور روایتی مڈل کلاس فرد کی ہے۔ بظاہر اس میں کوئی کشش، روشنی کا کوئی نقطہ نظر نہیں آتا۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے اکبر کا جو حلیہ بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح ہے:

داڑھی کچھ چھدری جس کے اکثر بال سفید۔ چہرے میں کوئی ایسی بات نہ تھی جو انھیں عوام سے ممتاز کرتی۔ آنکھوں میں چمک البتہ تھی۔

آخری عمر میں صحت گر گئی تھی اور روز بیمار رہنے لگے تھے۔ طبیعت بڑی حساس واقع ہوئی تھی۔ گرمی، سردی، شور و غل ہر چیز کا اثر بہت زیادہ لیتے اور معمولی اور بے ضرر غذاؤں سے بھی شدید نقصان کا وہم قائم کر لیتے۔

.... ذاتی حالات کے علاوہ ملکی و ملّی انتشار بھی حضرت اکبر کی جمعیت خاطر کو پراگندہ کیے ہوئے تھا۔ دیکھ رہے تھے کہ مسلمان اپنے قدیم عقائد کو خیرباد کہہ کر تجدّد، روشن خیالی، نیچریت، فرنگیت کے سیلاب میں بہے چلے جا رہے ہیں۔ اور ان کے سے ذکی الحس شخص کو اس سے قلق ہونا بالکل قدرتی ہے۔

غرض اُن کی مستقل افسردگی اور مستمر غمگینی، متعدد اور گوناگوں ذاتی و ملّی حالات کے مجموعے کا نتیجہ تھی۔ کوئی دوسرا ہوتا تو مزاج میں جھلاہٹ اور طبیعت میں چڑچڑاپن ضرور پیدا ہو جاتا۔ اکبر کے یہاں یہ کچھ نہ ہوا۔ البتہ ایک مستقل اُداسی سی رہنے لگی اور غم غلط کرنے کا ایک نسخہ انھوں نے اپنی ظریفانہ شاعری کو بنا لیا:

سرد موسم تھا ہوائیں چل رہی تھیں برفبار
شاہدِ معنی نے اوڑھا ہے ظرافت کا لحاف

(نقوش۔ شخصیات نمبر حصہ اوّل)

گویا کہ اکبر کی بصیرت کا ظہور تاریخ کے المیاتی احساس کی تہہ سے ہوا ہے اور وہ اپنی اجتماعی اور شخصی روایت، افکار و عقائد، اپنے مہیب اور دور رس معاشرتی وسوسوں،

اپنے کمزور امکانات کا پورا حساب ایک گہرے اخلاقی ملال کی بنیادوں پر مرتب کرتے ہیں۔

جس ظریفانہ شاعری کی شروعات کا پس منظر یہ ہو، اس پر گفتگو کے لیے ہمیں ایک نیا سیاق، ایک نیا تناظر اختیار کرنا ہوگا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ہمارے عہد سے بہت پہلے اکبر نے انسانی حقیقتوں کی تفتیش کے سلسلے میں یہ بھید پالیا تھا کہ انھیں ہم سنجیدہ تجربوں اور مزاحیہ تجربوں کے خانے میں الگ الگ رکھ کر نہیں دیکھ سکتے۔ اکبر کی بصیرت نے ہمارے اجتماعی شعور کی سمت تبدیل کر دی۔ یہ شاعری ایک طرح کی حکمتِ عملی تھی اپنے اضطراب، اپنی برہمی، اپنے ملال اور اپنی افسردگی کو چھپانے کی، اور اسی کے ساتھ ساتھ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے خطوط پر استوار ہونے والے تمدن کے اسرار کو عام کرنے کی ایک محیط گریۂ دل، اور ایک آشنائے خندہ لب، کی روداد، اکبر کی شاعری کے ذریعے ساتھ ساتھ سامنے آتی ہے۔ لہٰذا ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اکبر نے مزاح اور سنجیدگی کے فرق کو نہ صرف یہ کہ مٹایا ہے، اپنے عہد کی حقیقت کا ایک ایسا ہمہ گیر تصوّر بھی وضع کیا ہے جسے ہم صرف جدید یا صرف قدیم نہیں کہہ سکتے۔

پچھلے کچھ برسوں میں اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کی عقلیت اور روشن خیالی کے عام میلانات اور نئی تہذیبی نشاۃ ثانیہ کی روایت کے سلسلے میں ایک خاص طرح کا رویّہ سامنے آیا ہے۔ یہ رویّہ ایک بنیادی تشکیک کا ہے جس کے مطابق حقیقت کا ایک ایسا تصوّر قائم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے جو یک رُخا نہ ہو اور ہمارے زمانے کے مزاج سے مناسبت رکھتا ہو۔ چنانچہ یہ بات بھی کہی جارہی ہے کہ ہماری ذہنی بیداری کا وہ دور جسے انیسویں صدی کی اصلاحی انجمنوں اور قومی تعمیر کی سرگرمیوں کے حوالے سے ایک نئی نشاطِ ثانیہ کا دَور سمجھا جاتا ہے، وہ از اوّل تا آخر حقیقت نہیں ہے۔ اس حقیقت میں ہمارے اجتماعی زوال کی پیدا کردہ ایک اسطور بھی چھپی ہوئی ہے۔ سرسیّد اور اُن کے بعض معاصرین کی حقیقت پسندی نے انھیں اس اسطور کی موجودگی

کے احساس سے دور رکھا۔ اس لیے اُن کے بہت سے تہذیبی مفروضے بھی غلط یا بے بنیاد ثابت ہوئے۔

اکبرؔ کی شاعری ہمیں حقیقت اور اسطور کا، تاریخ کی دھوپ اور چھاؤں کا پورا منظریہ دکھاتی ہے۔ اسی لیے یہ شاعری ایک خاص دور کی تاریخ میں پیوست ہونے کے باوجود، اس دور سے نکلنے اور ہمارے احساسات سے رشتہ قائم کرنے کی طاقت بھی رکھتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ جس شاعری پر اپنے ماضی میں کھوئے جانے اور اپنے حال کی مرکز جو، طاقتوں کے انکاری ہونے کا الزام عائد کیا جاتا تھا، وہ شاعری آج اپنی معنویت کے کچھ نئے پہلوؤں کے ساتھ ہم سے مکالمہ کرتی ہے۔ گویا کہ اکبرؔ کی بصیرت نے سنجیدہ اور مزاحیہ کی تفریق کو ختم کرنے کے علاوہ قدیم اور جدید کے معنی بھی بدل دیے۔ اسی طرح اکبرؔ نے تاریخ کو بے شک ایک حوالے کے طور پر برتا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی اور سماجی واقعات، ایجاد ہونے والی نئی نئی چیزوں اور معاشرتی صورت حال کا بیان اکبرؔ نے تقریباً ویسے ہی دو ٹوک انداز میں کیا ہے جس طرح سرسیّد، حالی اور آزاد نے، مگر سرسیّد، حالی اور آزاد نے تاریخی حقیقت کا جو مفہوم مقرر کیا تھا، اکبرؔ اس کی بہ نسبت ایک مختلف تصوّر اس حقیقت کا رکھتے ہیں۔ ان کے بیانات غیر مبہم ہونے کے باوجود ایک علامتی سطح بھی رکھتے ہیں اور ان کا مجموعی تناظر ایک ایسی وسعت رکھتا ہے جو تاریخ کی حدبندیوں کو قبول نہیں کرتی اور ایک مخصوص دور کی تاریخ کو انسانی تجربے کی ایک خاص شکل کے طور پر دیکھتی ہے۔ اس کا محاسبہ وہ روایت اور تجربے اور امکان کے ایک مسلسل اور متحرک پس منظر میں کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کو ایک خاص حوالے کے طور پر برتنے کی جو کوشش اکبرؔ نے کی، اُس کا سراغ ہمیں نہ تو سرسیّد کے یہاں ملتا ہے، نہ حالی اور آزاد کے یہاں، خاص طور پر نظم جدید کے سلسلے میں اُن کے اقدامات اور سرگرمیوں کے سیاق میں۔ اکبرؔ نے جو سطح اختیار کی وہ نہ تو صرف مادّی مقاصد کی پابند ہے، نہ انیسویں صدی کی عقلیت کی۔ یہ سطح تاریخ کو ایک سیّال منظر کے طور پر دیکھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ اکبرؔ

حقیقت کی طرح وقت کا بھی ایک فلسفیانہ تصور رکھتے ہیں۔

ان اسباب نے اکبر کی شاعری کے مقاصد کو بھی وسیع کیا ہے۔ جو کام اُنیسویں صدی کے مصلحین تاریخی حقیقت اور عقلیت کے واسطے سے لینا چاہتے تھے۔ اکبر نے اپنی شاعری کے ذریعے اس سے کہیں بڑا کام لینے کی کوشش کی۔ اکبر کی شاعری نہ تو سائنسی کامرانیوں کا اشتہار تھی نہ تاریخ کی سطح کے اوپر تیرتی ہوئی حقیقتوں کا مرکب۔ تاریخ کے جبر سے اپنی بصیرت کو رہا کرنے میں اکبر کو جو کامیابی نصیب ہوئی، وہ اس لیے کہ اکبر نے صرف مصلح بننے کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے اپنی بصیرت کا فریضہ ایک دور بیں اور دانشمند تخلیقی انسان کے طور پر ادا کیا۔ شعور کی یہ جہت اکبر کو ایک ایسا امتیاز عطا کرتی ہے جس سے ان کے معاصرین بہرہ ور نہیں ہو سکے۔ اس سلسلے میں ایک اہم بات یہ ہے کہ سرسیّد، حالی، آزاد، شبلی، نذیر احمد، یہ سب کے سب غیر معمولی لوگ تھے، مگر ایک شبلی کو چھوڑ کر، ان میں سے کسی نے بھی مغربیت کے سیلِ بے اماں میں اپنی مشرقیت کا سرا ڈھونڈنے کی جستجو نہیں کی۔ عام انسانی مقاصد اور اجتماعی مفروضوں نے کسی کو اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ فوری مسائل سے ہٹ کر کسی اور مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا۔ لیکن اکبر کی اصل حیثیت ایک شاعر کی تھی اور اپنے اس ہُنر کا وہ گیان بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے نہ تو رائج الوقت رویّوں سے سمجھوتہ کیا نہ اپنی شاعری کے ذریعے اس قسم کے خیالات عام کیے جو انجمنِ پنجاب کے مناظروں میں پسند کیے جاتے تھے۔ اس سلسلے میں اکبر کے امتیازات حسب ذیل ہیں:

۱۔ اکبر نے اپنی روایت اور اپنے عہد کی ذہنی زندگی کے لیے نئی علامتیں وضع کیں۔ ریل، انجن، گزٹ، اخبار، ہوٹل، ٹائپ، پائپ، کالج، ڈبل روٹی اشیا بھی ہیں اور علامتیں بھی۔ اکبر نے انھیں علامتوں ہی کے طور پر دیکھنے کی کوشش کی، چنانچہ ان پر اظہارِ خیال کے لیے بھی انھوں نے ایک تخلیقی اسلوب اختیار کیا۔

۲۔ اکبر نے اپنی شاعری میں نئے واقعات اور ایجادات کے حوالے

سے اپنے انفرادی اور معاشرتی ردِعمل کا تعین کیا ہے۔ اس ردِعمل کی سطح جذباتی ہے۔ اسی لیے اکبر نے ذہنی حقیقتوں کو تاریخ کے ٹھوس حوالوں سے ملا کر دیکھنا چاہا ہے۔

۳۔ اپنے شاعرانہ تخیل کی مدد سے اکبر نے انسانی تجربے میں آنے والی عام اشیاء پر بقول عسکری، انسانی جذبوں کی مہر لگائی ہے۔

۴۔ اپنے معاصرین میں اکبر نے سب سے پہلے یہ سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی کہ حقیقت کا کوئی بھی مظہر، وہ چاہے کتنا ہی متعین اور ٹھوس کیوں نہ ہو، اپنے معنی اور مقصد کی تلاش انسانی تجربے کے سیاق میں کرتا ہے اور اس سیاق میں آنے کے بعد ہماری بہت سی اشیاء کا عمل اور مقصد تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ اشیاء ہماری داخلیت پر اثر انداز ہونے لگتا ہے۔

۵۔ جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے، اکبر نے نئی اور پرانی حقیقتوں کو نئی اور پرانی قدروں کی کش مکش کے طور پر دیکھا تھا اور اسی حساب سے تاریخ کے نئے مظاہر کا مفہوم مرتب کرنا چاہا تھا۔

اکبر نئے مظاہر کے شور شرابے میں اپنی روایت اور نظامِ اقدار، یا یوں کہنا چاہیے کہ اپنی مشرقیت کے احساس سے لاتعلق نہیں ہوئے۔ لاتعلق تو سرسید، حالی اور آزاد بھی نہیں ہوئے تھے، مگر اُن کی مشرقیت، نئے مقاصد کے سیلاب میں ایک حد تک پیچھے چلی گئی تھی اور کچھ ضمنی سی چیز ہو کر رہ گئی تھی۔ ان کے سامنے مسئلہ اپنی مشرقیت کے تحفظ کا نہیں تھا، بلکہ نئے تہذیبی اسالیب کی روشنی میں ایک نئے رویّے کی تشکیل کا تھا اور اس رویے کی تکمیل کرتے وقت اُن کے سامنے اس طرح کا کوئی بھی سوال نہیں تھا کہ یہ رویّہ ان کے ماضی سے کتنی مناسبت رکھتا ہے، رکھتا بھی ہے یا نہیں؛ شبلی کی مشرقیت اس کی تہذیبی اور معاشرتی مسئلے کے طور پر سامنے آئی تھی۔ اکبر نے اسے فلسفیانہ اور تخلیقی سوال بنا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر کے

یہاں زوال اور کمال کے معنی وہ کچھ نہیں ہیں جیسے کہ مثال کے طور پر سرسید، حالی اور آزاد کے یہاں تھے۔ فراق صاحب نے پورے ایشیا کے سیاق میں اکبر کی اہمیت پر جو زور دیا ہے، اس کا نمایاں ترین پہلو یہی ہے کہ اکبر نے مشرق و مغرب کی آویزش کا ادراک ایک محدود قومی نظریے کے مطابق نہیں بلکہ ایک ایشیائی کی حیثیت سے کیا تھا۔ مغرب میں ٹکنالوجی کی تیز رفتاری نے جس صارفی Consumer معاشرے کو بڑھاوا دیا ہے۔ اس کی طرف اشارہ کرنے والے غالباً پہلے اُردو شاعر اکبر ہی ہیں۔ غالب تک، مغل اشرافیہ کی اپنی نمایندگی کے باوجود تار برقی اور ریل یہاں تک کہ فرنگی عورتوں کے لباس اور وضع قطع کو بھی ایک طرح کی مرعوبیت کے ساتھ دیکھتے تھے۔ ہمارے سب سے بڑے مصلحوں اور معماروں کا رویّہ مغربی کلچر کی طرف نیاز مندی ہی کا تھا۔ راجہ رام موہن رائے اور سرسید، دونوں اپنے اپنے دَور کے سب سے بڑے حقیقت پسند اور اسی کے ساتھ ساتھ خواب پرست تھے جنھوں نے زندگی کا نصب العین یہی مقرر کر لیا تھا کہ حقائق کے واسطے سے ایک عظیم الشان اجتماعی خواب کی تعبیر تلاش کی جائے۔ مگر دونوں پر حصولِ تعبیر کا جوش اس حد تک حاوی تھا کہ انھوں نے مشرق کی انفرادیت اور مشرقیت کے حدود تک کا لحاظ نہیں کیا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ایشیا کی تہذیبی اور اقتصادی آزادی، صارفی تمدّن کے آشوب سے مشرق کی نجات اور بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان، اپنے طرزِ احساس کی حفاظت کے سلسلے میں اکبر کی ذہنی اور جذباتی جستجو سب سے زیادہ پیش پیش رہی۔ اُن کی طبیعت میں وہ نیم فلسفیانہ افسردگی ہمیشہ سے تھی جو کامرانیوں کے جشن میں اُداسی کی پرچھائیوں کو بھی دیکھ لیتی ہے، جو قومی تعمیر کے نقشے میں اپنی اجتماعی تخریب کے اندیشوں کو بھی سمجھتی ہے۔ چنانچہ اکبر نے مغرب کے راستے سے مشرق میں در آنے والی حقیقتوں اور چیزوں پر ایک گہرے اور متوازن احساس کے ساتھ نظر ڈالی۔ انگریزوں کی قوتِ ایجاد سے سحر زدہ نہیں ہوئے اور ان کی اختراعات کو اپنی تہذیبی زندگی سے متصادم علامتوں کے طور پر دیکھا۔

اے شیخ جب نکیل نہیں دستِ قوم میں
پھر کیا خوشی جو اونٹ ترے ریل ہو گئے

حضرتِ خضر ٹکٹ مجھ کو دلا دیں اکبرؔ
رہ نمائی کے لیے ہے مجھے کافی انجن

مال گاڑی پہ بھروسہ ہے جنھیں اے اکبرؔ
ان کو کیا غم ہے گناہوں کی گراں باری کا

محاورات کو بدلیں 'براہ ریل' جناب
'ٹکٹ بدست' کہیں اب بجائے پا بہ رکاب

کیوں کر خدا کے عرش کے قائل ہوں یہ عزیز
جغرافیے میں عرش کا نقشہ نہیں ملا

بزمِ یاراں سے پھری بادِ بہاری مایوس
ایک سر بھی اُسے آمادۂ سودا نہ ملا

کیسی سہولت اور خاموشی کے ساتھ سرخوشی اور زندہ دلی کی فضا میں ایک 'حریفِ حزیں' یا ملال کا لمحہ داخل ہو جاتا ہے۔ اکبر مسکراتے بھی ہیں تو اس طرح گویا اپنے آنسوؤں کو چھپا رہے ہوں۔ ان اشعار میں ایک اضطراب آسا طبیعت اور ایک ہزیمتوں سے دوچار قوم کی حالت کا بیان بہت پُر فریب کیفیت کے ساتھ ہوا ہے۔ ایسا لگتا ہے گویا اکبر ہنسی ہنسی میں اپنے اجتماعی زوال اور اپنے گُم ہونے

ہوئے تشخص کا قصہ سنا رہے ہیں۔ ان میں ایک تھکی ہوئی اور اپنے انجام سے باخبر تہذیب کے ہانپنے کی آواز چھپی ہوئی ہے۔ ان شعروں میں اکبر نے جس تکنیک کا استعمال کیا ہے وہ تخلیقی اور شاعرانہ تخیل کی بنیادوں سے برآمد ہوئی ہے اور اس حساب سے ہم اکبر کے شعری رویے کو جدید ترین شعری رویے کی ہی ایک شکل کہہ سکتے ہیں۔

کچھ اور شعر دیکھیے:

بے علم بھی ہم لوگ ہیں غفلت بھی ہے طاری
افسوس کہ اندھے بھی ہیں اور سو بھی رہے ہیں

سعادت روح کی کس بات میں ہے آپ کیا جانیں
کہ کالج میں کوئی اس بات کا ماہر نہیں ہوتا

ہے نئی روشنی اک لوکل و ذاتی ترکیب
لفظ ہی لفظ ہیں جتنے ہیں زوائد اس کے
لمپ بجلی کا ہے یہ مہر جہاں تاب نہیں
جب اندھیرا ہو تو ظاہر ہوں فوائد اس کے

ایمان بیچنے پہ ہیں اب سب تلے ہوئے
لیکن خرید ہو جو علی گڑھ کے بھاؤ سے

وضع مغرب سے مجھے کچھ بھی تسلی نہ ہوئی
ناز تو بڑھ گئے دولت کی ترقی نہ ہوئی

چیز وہ ہے بنے جو یورپ میں
بات وہ ہے جو پانیر میں چھپے

کہتے ہیں راہِ ترقی میں ہمارے نوجواں
خضر کی حاجت نہیں ہم کو جہاں تک ریل ہے

برق کے لیمپ سے آنکھوں کو بچائے اللہ
روشنی آتی ہے اور نور چلا جاتا ہے

آنے والے نہ رہے انجمنِ دل کی طرف
کوئی کالج کی طرف ہے کوئی کونسل کی طرف

ان کی بیوی نے فقط اسکول ہی کی بات کی
یہ نہیں پوچھا کہاں رکھی ہے روٹی رات کی

حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پانی پینا پڑا ہے پائپ کا

اکبر کے یہاں ایسے اشعار بکثرت ملتے ہیں جن میں مغرب کی مادہ پرستی کے نتائج کا محاسبہ کئی سطحوں پر کیا گیا ہے۔ انسانوں کے ذاتی باہمی تعلقات کی سطح، انسان اور فطرت کے رابطوں کی سطح، انسان اور اس کے گرد و پیش کی دنیا میں بکھری ہوئی چیزوں کے مابین رشتے کی سطح، غرض کہ ان تمام سطحوں پر اکبر اپنے عہد کے بدلتے ہوئے اور بگڑتے ہوئے انسانی رشتوں کا جائزہ لیتے ہیں اور ٹھوس پیکروں کی مدد سے

انھیں بیان میں داخل کرتے ہیں۔ اکبر کا غیر معمولی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عام بلکہ عوامی اصطلاحوں میں انسان کی کم ہوتی ہوئی حیثیت، اقدار پر اس کی کمزور پڑتی ہوئی گرفت، اور حقیقت کے تغیر پذیر تصور کی روشنی میں انسانی جذبات کی ابتری اور انتشار کا بیان ایک وسیع معاشرتی پس منظر میں کیا ہے۔ مولوی اور مسٹر اور لیڈر اور کلکٹر اور بدھو اور جمن، افسر اور نوکر، بیوی اور شوہر، بیٹا، طالب علم، ماسٹر، خاتونِ خانہ اور کالج کی لڑکی ــــ یہ تمام کردار ڈی ہیومنائزیشن کے خطرات سے گھرے ہوئے ایک سراب آسا تمدن کی تماشہ گاہ میں اس طرح سامنے آتے ہیں کہ ان کا ماضی اور مستقبل بھی اپنے سینیریو Scenario کے ساتھ سامنے آموجود ہوتا ہے۔ اس تمدن نے انسانوں اور انسانی رشتوں کا جو حشر کیا ہے، وہ چیزیں جو ہمارے نظامِ احساس میں اپنی مستقل جگہ بنا چکی تھیں انھیں اس تمدن نے جس حال کو پہنچایا ہے، اکبر ایک زہر خند کے ساتھ ان سب کی روداد سناتے ہیں۔ کرداروں اور چیزوں کو علامات کے طور پر استعمال کرنے کی وجہ سے اکبر کے بیانات میں کبھی اکتاہٹ کا رنگ پیدا نہیں ہوتا۔ اکبر کی توجہ کا اصل مرکز ہماری دنیا میں ایک طرح کی مرکزی حیثیت رکھنے والے معاشرتی اور ثقافتی مسئلے تھے۔ ان میں مغرب کے ہاتھوں مشرق کے مادی اور تہذیبی استحصال کا مسئلہ بھی شامل ہے اور شاید یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ شہر آشوب لکھنے والوں سے کہیں زیادہ گہرائی کے ساتھ اکبر نے اپنے عہد کے آشوب کو سمجھا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انیسویں صدی میں قومی تعمیر کی تمام کوششوں کا رخ تاریخ کے ان مطالبات کی طرف تھا جو اس زمانے کی ضرورتوں نے پیدا کیے تھے۔ سرسید نے بھی، اس عہد کے دوسرے مصلحوں کی طرح حال کی تعمیر پر نظر رکھی اور اس سلسلے میں وہ اپنے ماضی سے جو توانائیاں اخذ کر سکتے تھے، انھیں بھی اس مقصد کے لیے وقف کر دیا۔ وہ اپنے عہد کی تاریخی تجدد پرستی کے سب سے بڑے نمایندے تھے اور آئینِ روزگار، کے ہر رمز سے باخبر تھے لیکن فوری مقاصد کے جبر

نے انھیں شاید اتنی مہلت نہیں دی کہ وہ اصلاح اور تعمیر، مادیت اور عقلیت کے اس پورے سلسلے میں چھپے ہوئے اندیشوں پر دھیان دے سکیں۔ اپنی روایت کی تعیین قدر میں حالی اور آزاد کے یہاں جس انتہاپسندی اور عدم توازن کو راہ ملی اس کا سبب حال میں حد سے بڑھی ہوئی یہی آلودگی تھی۔ وہ سب کے سب ایک تاریخی فریضہ انجام دینا چاہتے تھے۔ اُن حالات کا قرض ادا کرنا چاہتے تھے جن میں اُس زمانے کی زندگی گھر کر رہ گئی تھی۔ اکبر کی شاعری نے بھی وہی تاریخی فریضہ انجام دینے کی کوشش کی مگر اپنے تشخص، اپنے امتیاز اور اپنی انفرادیت کو محفوظ رکھتے ہوئے۔ وہ سائنس اور ٹکنالوجی کی پیداکردہ 'ترقیٔ معکوس' کو بھی دیکھ رہے تھے۔ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ روایات اور اقدار کے انہدام نے پورے ماحول میں کتنی گرد پیدا کر دی ہے اور ہماری بصارت اس سے کس حد تک متاثر ہوئی ہے۔ اسی لیے اکبر کو تہذیبِ حاضر کے وہ مظاہرے بھی پریشان کیے ہوئے تھے جن کا ظہور ابھی نہیں ہوا تھا اور جن کا تعلق مادی تہذیب کے حال سے زیادہ اُس کے مستقبل سے تھا۔ عسکری نے کہا تھا کہ اکبر نے اپنے نظامِ اقدار کی حفاظت اُس طرح کی جس طرح ایمان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ یہ مزاحمتی رویہ، ایک بسیط تہذیبی تناظر کے ساتھ، ہمیں اکبر کے یہاں جتنا واضح اور روشن دکھائی دیتا ہے اس کی کوئی مثال اقبال سے پہلے کی اُردو شاعری میں ہمیں نہیں ملتی۔

اقبال کی طرح، اکبر کے سلسلے میں بھی یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ایک مسلمان کے نقطۂ نظر سے بھی اُن کے تصورات کی بنیادوں تک پہنچا جائے۔ اکبر کے احساسات کی تشکیل میں، اُن کی فکر کے مجموعی مزاج میں اس نقطۂ نظر کا عمل دخل بہت نمایاں ہے۔ اکبر کے یہاں عصبیت اور تنگ نظری کے جو عناصر پیدا ہو گئے ہیں، اُن کا اصل سبب بھی یہی ہے کہ اکبر نئے تجربوں کی تفہیم کے عمل میں روایت کی بخشی ہوئی روشنی سے دستبردار ہونے پر آمادہ نہیں تھے۔ یہ اعتراف اُن کے بس سے باہر تھا کہ کوئی بھی روایت چاہے کتنی ہی پُرانی اور مضبوط کیوں نہ ہو، اس کے اپنے کچھ حدود بھی ہوتے ہیں

اور حقیقت کا تصور تہذیبوں کے سفر میں کسی نہ کسی طور پر تبدیل بھی ہوتا ہے۔ اکبر یہ دیکھ رہے تھے کہ ان کا زمانہ حقیقت کے ادراک کا بس ایک ہی ذریعہ اختیار کرنے پر تلا ہوا ہے اور یہ ذریعہ ہے سائنسی عقلیت۔ چنانچہ اکبر کے یہاں ردعمل کے طور پر ایک طرح کے جذباتی مبالغے کو بھی راہ ملی اور اپنے عہد کی حقیقت سے وہ آزادانہ ربط قائم نہیں کر سکے۔ لیکن اس کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اکبر کی شاعری حال گزیدہ ہونے سے بچ گئی۔ اکبر کے شعور میں یہ خیال مضبوطی سے جما ہوا کہ وہ تمام عناصر جن کی مدد سے ہم زندگی کے مفہوم تک رسائی حاصل کرتے ہیں ثقافتی اور تہذیبی قدروں کے احساس سے وجود میں آتے ہیں۔ اسی لیے افراد کی شخصی زندگی ہو یا قوموں کی اجتماعی زندگی ثقافتی اقدار کی اہمیت دوسری تمام حقیقتوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے۔ ان قدروں کے بچاؤ کے لیے ہماری تمام قوتیں جو وقف ہو جاتی ہیں تو اسی لیے کہ یہاں معاملہ اپنے وجود کی حفاظت کا ہوتا ہے۔ ہماری ثقافت اقدار کا جو نظام ترتیب دیتی ہے، اس کی حفاظت کے بغیر ہم اپنی ہستی کو برقرار نہیں رکھ سکتے۔ سرسید کے فیوض کو تسلیم کرنے کے باوجود، اکبر کی بصیرت نے انھیں اعتراض کا نشانہ جو بنایا تو اسی لیے کہ اکبر کے نزدیک سرسید کی پوری تحریک اپنی ثقافتی قدروں کو اگر ترک نہیں کر رہی تھی تو کچھ ثانوی قسم کی چیز ضرور سمجھنے لگی تھی۔ اکبر بھی اگر صرف مصلح اور معمار ہوتے تو ان کی کوششیں اپنے معاشرے کی اصلاح اور تاریخ کے حقوق کی ادائیگی کے لیے وقف ہو کر رہ گئی ہوتیں۔ اسی طرح اکبر کو صرف سیاسی آزادی کے مسئلے سے بھی دلچسپی نہیں تھی۔ ان کی نظر میں زندگی کی دوسری بنیادی حقیقتیں بھی تھیں، اسی لیے وہ اپنی قوم کو ذہنی غلامی کے جال سے نکالنا چاہتے تھے۔

تہذیب اور ثقافت کے اہم ترین محرکات کا جیسا مربوط احساس ہمیں اکبر کی شاعری میں ملتا ہے ان کے تمام معاصرین میں کسی اور کے یہاں نظر نہیں آیا۔ ایسی صورت میں اکبر کو محض ترقی پسند اور رجعت پسند کے خانوں میں تقسیم کرنا ایک ایسی بڑی غلطی ہے جو ہمیں اکبر کی شاعری کے بنیادی مسئلوں اور اکبر کے

اصل سروکار تک پہنچنے نہیں دیتی ۔ بظاہر اکبر کی شاعری پیچیدہ اور پُراسرار نہیں ہے۔ ان کے یہاں ذہنی اور تہذیبی رویّوں کا اظہار بھی دوٹوک اور غیر مبہم انداز میں ہوا ہے۔ لیکن تخلیقی سطح پر یہ شاعری ایک مستقل مزاحمت' ایک مستقل کش مکش کی شاعری ہے' طرح طرح کے اندیشوں اور وسوسوں سے بھری ہوئی' اسی لیے اُس پر روا روی میں کوئی حکم لگانا بھی اتنا ہی نامناسب ہے جتنا کہ اکبر کو خالی خولی مزاح نگار سمجھ لینا — یہ شاعری' بہرحال ایک زیادہ گہرے اور سنجیدہ مطالعے کا تقاضہ کرتی ہے۔

فردوس بریں

مصنف : شرر لکھنوی

صفحات : 180

قیمت : -/60 روپے

انشا اور تلفظ

مصنف : رشید حسن خاں

صفحات : 72

قیمت : -/45 روپے

آنکھ اور خواب کے درمیان

مصنف : ندا فاضلی

صفحات : 96

قیمت : -/50 روپے

ایک چادر میلی سی

مصنف : راجندر سنگھ بیدی

صفحات : 116

قیمت : -/48 روپے

پروفیسر آل احمد سرور

مرتبہ : خلیق انجم

صفحات : 88

قیمت : -/48 روپے

انشائیات

مصنف : سید عابد حسین

صفحات : 240

قیمت : -/84 روپے

انتخاب مراثی انیس و دبیر

مرتبہ : رشید حسن خاں

صفحات : 228

قیمت : -/78 روپے

تنقید کیا ہے

مصنف : آل احمد سرور

صفحات : 200

قیمت : -/62 روپے

ISBN: 978-81-7587-532-9

9788175875326

₹ 72